Nicolás de Cusa

Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define

Nuevo texto crítico original (edición bilingüe)

Introducción: **Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt**
Traducción: **Jorge M. Machetta**
Preparación del texto crítico y notas complementarias: **Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer**

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA

Editorial Biblos
Colección Presencias Medievales
serietextos

Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define

Nuevo texto crítico original

Colección Presencias Medievales
Serie Textos

Dirigida por
Jorge Mario Machetta y
Claudia D'Amico

Nicolás de Cusa

Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define

Nuevo texto crítico original
(edición bilingüe)

Introducción:
Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt

Traducción:
Jorge M. Machetta

Preparación del texto crítico
y notas complementarias:
Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer

Editorial Biblos
Colección Presencias Medievales
serie**textos**

Cusa, Nicolás de
Acerca de lo "no-otro", o de la definición que todo define. - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2008.
392 pp.; 20 x 12 cm.

Traducido por: Jorge Machetta y D'Amico, Claudia
ISBN 978-950-786-674-6

1. Filosofía Medieval. I. Jorge M. Machetta, trad. II. D'Amico, Claudia, trad. II. Título.
CDD 181

Esta publicación fue financiada parcialmente mediante un subsidio de la Fundación Antorchas y el proyecto PICT 25.783 (BID 1728 OC-AR).

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Ana Souza*

© Introducción: *Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt*
© Traducción: *Jorge M. Machetta*
Revisión técnica: *Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, José González Ríos, Cecilia Rusconi*
© Notas complementarias: *Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge M. Machetta, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer*

© Editorial Biblos, 2008
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
República Argentina,
en julio de 2008.

ÍNDICE

Presentación, por Jorge M. Machetta 11

Historia de la transmisión del texto, por Klaus Reinhardt .. 13

Bibliografía 21

Acerca de lo "no-otro", o de la definición que todo define

Capitulum I 26
Capítulo I 27
Capitulum II 34
Capítulo II 35
Capitulum III 38
Capítulo III 39
Capitulum IV 46
Capítulo IV 47
Capitulum V 56
Capítulo V 57
Capitulum VI 66
Capítulo VI 67
Capitulum VII 72
Capítulo VII 73
Capitulum VIII 78
Capítulo VIII 79
Capitulum IX 86
Capítulo IX 87

Capitulum X 96
Capítulo X 97
Capitulum XI 106
Capítulo XI 107
Capitulum XII 112
Capítulo XII 113
Capitulum XIII 118
Capítulo XIII 119
Capitulum XIV 126
Capítulo XIV 127
Capitulum XV 156
Capítulo XV 157
Capitulum XVI 164
Capítulo XVI 165
Capitulum XVII 172
Capítulo XVII 173
Capitulum XVIII 176
Capítulo XVIII 177
Capitulum XIX 184
Capítulo XIX 185
Capitulum XX 190
Capítulo XX 191
Capitulum XXI 198
Capítulo XXI 199
Capitulum XXII 206
Capítulo XXII 207
Capitulum XXIII 212
Capítulo XXIII 213
Capitulum XXIV 218
Capítulo XXIV 219
Propositiones 226
Proposiones 227

Notas complementarias
1. Notas temáticas 243
1.1. Interlocutores del tetrálogo 244
1.2. La fuerza significativa de lo "no-otro" 247
1.3. La definición que se define a sí misma y a todo 264
1.4. El principio del ser y del conocer 273
1.5. Participación y alteridad 286

1.6. El carbúnculo 296
1.7. La sustancia 304
1.8. Acerca del principio A 311
1.9. El tiempo 323

2. Notas sobre los autores presentes en el texto
2.1. Aristóteles 329
2.2. Alberto Magno 336
2.3. Dionisio Areopagita 347
2.4. Proclo 359

Nombres mencionados por Nicolás de Cusa 371

Obras mencionadas por Nicolás de Cusa 372

Índice de autores de fuentes mencionadas 373

Index Codicum 386

Glosario 387

PRESENTACIÓN

La presentación de esta edición especial de la obra cusana *Acerca de lo no-otro, o de la definición que todo define* –quizá la obra más especulativa de Nicolás de Cusa– en la colección Presencias Medievales / Textos, constituye un particular acontecimiento en nuestro medio.

La edición que ofrecemos es el fruto de un largo y prolijo trabajo conjunto de investigación llevado a cabo por miembros del Institut für Cusanus-Forschung de Trier y el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires.

La oportunidad para este emprendimiento surgió a causa del descubrimiento en la Biblioteca Capitular de Toledo de un hasta entonces ignorado manuscrito de este texto cusano.[1] El hallazgo fue realizado por el infatigable investigador de manuscritos cusanos, el profesor doctor Klaus Reinhardt, director del Cusanus Institut de Trier.

En virtud de ello se pensó en la conveniencia de encarar una nueva edición crítica de la obra por cuanto la que fuera auspiciada por la Academia de Ciencias de Heidelberg, preparada por los profesores Ludovico Bauer y Paul Wilpert, en 1944, sólo pudo recurrir al único manuscrito disponible que fuera recogido y publicado por Ioannes Übinger, como anexo a su obra *Die Gotteslehre des Nikolaus von Kues*, en 1888.

1. Klaus Reinhardt, "Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werkwn des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17, pp. 96-141.

Para sumarnos al proyecto fuimos especialmente invitados algunos integrantes del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. De este modo se constituyeron dos grupos de trabajo, el de los investigadores alemanes bajo la dirección del profesor Dr. Klaus Reinhardt, a quien secundó el doctor Harald Schwaetzer y se agregaron otros miembros del Cusanus Institut, y el grupo de investigadores argentinos bajo la dirección de quien suscribe esta nota, secundado por la profesora Dra. Claudia D'Amico y la colaboración de los licenciados en Filosofía y doctorandos Cecilia Rusconi, Martín D'Ascenzo y José González Ríos. Las tareas se iniciaron en marzo de 2003 y concluyeron en octubre de 2006.

Gracias al aporte conjunto del DAAD (Deutscher Akademischer Ausstausdedienet) y de la Fundación Antorchas fue posible la implementación de varios encuentros de ambos grupos, tanto en Trier como en Buenos Aires

Las actividades se iniciaron con el análisis paleográfico del nuevo manuscrito y luego se realizó el minucioso cotejo con el único manuscrito que fuera utilizado para la edición vigente, a fin de establecer las variantes y las modificaciones textuales pertinentes. Con este procedimiento se obtuvo un nuevo texto original al que se añadieron, en notas, todas las variantes textuales disponibles.

La investigación prosiguió con el estudio de las fuentes del texto cusano. El resultado fue la presentación de un aparato completo de fuentes tanto explícitas como implícitas de la obra. A ello se agregó el elenco de lugares paralelos de las demás obras de Nicolás, como también se compuso un glosario con los términos específicos.

En paralelo con el texto latino se presenta también la versión castellana y se agregan al final del texto un conjunto de notas destinadas a facilitar no sólo la comprensión de la obra sino también destacar la presencia de aquellos autores que inspiraron esta obra cusana.

Con indudable satisfacción ofrecemos este trabajo a los ávidos lectores de la obra cusana y asimismo para quienes el quehacer filosófico se nutre con un constante recurso a las fuentes del pensamiento, porque es a partir de ellas como nos preparamos para interpretar el desafío que nos proponen los tiempos actuales.

Profesor doctor Jorge Mario Machetta
Director del grupo argentino del Proyecto Non Aliud

HISTORIA DE LA TRANSMISIÓN DEL TEXTO

El Cusano mismo se refiere al *De li Non Aliud* en su escrito *De venatione sapientiæ*, compuesto antes del 10 de abril, es decir, antes de la Pascua de resurrección de 1463. En el capítulo XIV de esa obra, dedicado a la caza de la sabiduría en el campo de lo no-otro, se expresa con estas palabras: "*Scripsi autem latius de li non aliud in tetralogo Romæ anno transacto*"[1] ("Escribí más extensamente sobre lo no-otro en un tetrálogo el año pasado en Roma"), ello aconteció, probablemente, en enero de 1462.

Sin embargo, sorprende mucho que el Cusano no haya incluido este texto en la colección de sus obras, conservadas en los códices cusanos 218 y 219. Sorprende tanto más porque se encuentran allí las que fueran escritas en 1463: *De venatione sapienteæ*, *De ludo globi*, *De apice theoriæ*, *Compendium*. Por otra parte, no sabemos por qué. Paul Wilpert supone que el cardenal consideraba al *De li Non Aliud* como obra todavía no suficientemente madura para poder presentarla.[2] Sea por lo que fuere, la obra falta también en las cuatro ediciones impresas de los siglos XV y XVI, de Estrasburgo (1488), Milán (1502), París (1514) y Basilea (1556). El editor de la parisina, Iacobus Faber Stapulensis, es decir, Jacques Lefèvre d'Etaples, buscó el escrito perdido enviando cartas a sus amigos humanistas, pero no tuvo éxito; tampoco Beatus Rhena-

1. h XII, n. 41, lin. 23-24.

2. P. Wilpert, *Einführung zu Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen (De li non aliud)*, Hamburg, 1. Auflage 1952, 2. Auflage 1976, p. XVII.

nus pudo proporcionárselo.[3] Por otra parte, en Alemania la obra era conocida en círculos de humanistas: Juan de Trittenheim, abad de Sponheim, la cita bajo el título *Directio speculantis* en su historia de los escritores eclesiásticos, *De scriptoribus ecclesiasticis*, aparecida en 1494 en Maguncia, citando ampliamente el inicio del texto, lo que demuestra que tenía entre manos el libro. Dos años más tarde, el 6 de abril de 1496, Hartmann Schedel, famoso humanista, autor de una crónica del mundo, copió la obra, también bajo el título *Directio speculantis,* en Nürnberg. No sabemos de qué modelo la obtuvo, si del original o de una copia. En 1500 Conradus Celtis, otro famoso humanista y amigo de Hartmann Schedel, publicó en Viena el apéndice del *De non aliud,* es decir, las veinte *Propositiones de virtute de li non aliud,*[4] teniéndolas evidentemente por un escrito distinto del *De non aliud.*

En 1556 las *Propositiones domini cardinalis Nicolai Cusæ de li non aliud* fueron publicadas otra vez en Viena por el impresor Michael Zimmermann como apéndice de la obra de Paul Scalich de Lika, *De occulta occultorum occulta.*[5] Según sabemos, estas ediciones no consiguieron mucha difusión. Los filósofos de la Edad Moderna en su "caza de la sabiduría" no transitaron el campo del *Non aliud.*

Pasaron más de trescientos años hasta que Ioannes Übinger, en 1888, halló la copia de Hartmann Schedel en la biblioteca es-

3. Cf. A. Horawitz y K. Hartfelder, *Briefwechsel des Beatus Rhenanus* (Leipzig, 1886), p. 16. Cf. también a Faber Stapulensis quien dice en el prefacio de su edición de las obras del Cusano (Paris, 1514, pars I, fol. Aa IIIv): *"Hos vero sex (sc. libros) qui subnotantur ab eodem Cusa compositos nusquam hactenus reperire potui. Rogamus autem, si qui eos habuerint, ad nos non ingratos futuros mittere dignentur: 1) Directorium speculantis, 2) Dialogum de non aliud compositum Romæ etc...".* Cf. h XIII, p. VIII.

4. Conradus Celtis, „Propositiones reverendissimi Domini Nicolai cardinalis de virtute ipsius non aliud. Wien, apud Joannem Winterberg", 1500 (Wien, Schottenkloster). Cf. Stephan Meier-Oeser, *"Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18"*, Jahrhundert (Münster, 1989), p. 72; h XIII, p. XI.

5. Cf. S. Meier-Oester, *"Die Präsenz des Vergessenen"*, p. 72; Edmond Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action-la pensée* (Paris, 1920; repr. Frankfurt am Main, 1963), p. 468.

tatal de Baviera en Munich (clm 24848, f. 1r-54r, antiguamente f. 131r-184r).[6]

En 1927, al iniciar la edición de la *Opera omnia* la Academia de Heidelberg encargó a Ludwig Baur la edición del *De non aliud*. "Éste la había casi preparado, cuando murió el 14 de enero de 1943. A pesar de las restricciones debidas a la Segunda Guerra Mundial, Paul Wilpert pudo llevar a cabo la obra. En 1944 salió como tomo XIII de la *Opera omnia* bajo el título *Directio speculantis seu de non aliud*. Se comprende que en ese momento no podía prepararse una edición perfecta. En un apéndice de 1950 Paul Wilpert publicó *Addenda et corrigenda*, donde remite por lo demás a su traducción alemana anotada que saldría más adelante, en 1952.[7] En 1966 apareció otra edición del *De non aliud*, la bilingüe de Dietlind y Wilhelm Dupré que no aporta nada nuevo en lo que se refiere al texto latino, ya que es una reproducción un poco corregida de la edición de Übinger.[8] En cambio, una edición nueva fue presentada por Jasper Hopkins en 1979, ampliada en la tercera edición de 1999.[9] Allí presenta una nueva transcripción del códice clm 24848, f. 1v-54r (f. 131-185). Además, en un apéndice de su libro añade las variantes de un segundo manuscrito del tratado sobre el *De non aliud*,[10] que hemos encontrado en 1983 en la Biblioteca Capitular de Toledo.[11]

6. Iohannes Übinger, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus* (München und Paderborn 1888), pp. 138-193.

7. Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen (De li non aliud)*. Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert, Hamburg, 1952, zweite Auflage: 1976, ed. K. Bormann; dritte Auflage, 1987.

8. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*. Herausgegeben von Leo Gabriel. Übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Band II (Wien 1966) pp. 443-565. Cf. la introducción, pp. XXII-XXVI.

9. *Nicholas of Cusa on God as Not-other*. A Translation and an Appraisal of *De li non aliud*. Third edition. Minneapolis 1987 (2nd printing, 1999; first edition, 1979).

10. Incorporó las variantes sólo excepcionalmente en su *apparatus*.

11. Klaus Reinhardt, "Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken

Al preparar un catálogo de los códices bíblicos de la catedral de Toledo hemos descubierto, en el códice 19-26, un tomo que según el inventario contiene "varios tratados teológicos y principalmente uno que es la reducción de las varias sectas a una verdadera religión". Está en forma de diálogo entre un griego, un turco, un judío y un italiano, todo en latín. Aunque todos los tratados contenidos en este códice son anónimos, pude identificar rápidamente que el tratado indicado en el inventario era la obra *De pace fidei* de Nicolás de Cusa. Inmediatamente a continuación, en los folios 55r-74v, encontré el *De non aliud*, bajo el título *Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti*. En los folios 74v-76r siguen las proposiciones, introducidas por las palabras: *Prestantissimus dyalogus de diffinitione sive de directione speculantis explicit. Incipiunt propositiones*. El copista consideraba evidentemente las proposiciones como un apéndice, o quizá como una obra aparte.

En todo caso el códice toledano es interesante. Contiene catorce obras filosófico-teológicas, de las que doce son de Nicolás de Cusa. Ellas son, conforme a la secuencia de la colección: *De principio, De æqualitate, De visione Dei, De pace fidei, De non aliud et propositiones; De docta ignorancia, De coniecturis*, y cinco escritos matemáticos: *De geometricis transmutationibus, De arithmeticis complementis, De mathematicis complementis, De mathematica perfectione, Dialogus de circuli quadratura*. Hay dos obras más que en la colección están a continuación del *De non aliud*: son dos tratados sobre los principios y los efectos, pero pertenecen a un autor todavía no identificado.

Con respecto al códice se plantean varios problemas: ¿Quién ha elegido los tratados para esta colección? ¿Cuáles manuscritos sirvieron como modelo? ¿Para quién se ha preparado la colección?

Desgraciadamente sabemos poco de las circunstancias en que fue copiada esta colección de obras cusanas. Ahora bien, dado que faltan en la colección presentada por el manuscrito toledano las obras compuestas por el Cusano en sus últimos años –1462 a

---

des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo" (Mit Transkription der Vorform von *De mathematica perfectione*, en *MFCG*, 17 (1986), pp. 96-133, concretamente pp. 111-114.

1464–, *De venatione sapientiæ, De ludo globi, Compendium, De apice theoriæ*, hay que suponer que la colección toledana fue hecha poco después de la composición del *De non aliud*, es decir, en 1462. Evidentemente, el compilador tenía acceso a manuscritos raros del Cusano. Conocía, como hemos dicho, el *De non aliud*, obra que, a lo mejor, el Cusano mismo no quería divulgar. Conocía además la redacción primitiva del *De mathematicis complementis* sin las correcciones hechas por el Cusano en el códice 219 de Cusa; conocía la redacción primitiva del escrito *De mathematica perfectione*, redacción que Nicolás mismo hizo borrar en el códice 218, considerándola anticuada y superada por la redacción definitiva. Conocía, por fin, el autógrafo del *Dialogus de circuli quadratura*.

¿Quién era este compilador? Evidentemente era un hombre con intereses tanto filosóficos como matemáticos. Extraña mucho que haya suprimido el nombre del autor de cada tratado. Donde se anuncia una dedicatoria ha suprimido en general el nombre del destinatario. No sabemos el motivo de este procedimiento raro.

El manuscrito lleva algunas correcciones y bastantes notas marginales, un signo de que fue leído atentamente. Algunas notas indican el contenido de un párrafo o capítulo, otras, y sobre todo en *De non aliud*, añaden referencias a otras posiciones, especialmente las de la filosofía escotista.

Afortunadamente, conocemos al autor de algunas notas marginales. Es Pier Leoni de Spoleto, muerto en 1492, médico de cabecera de Lorenzo el Magnífico de Florencia y gran humanista. Pertenecía al círculo platónico de Marsilio Ficino. En cuanto gran amigo de los libros, coleccionó, en su biblioteca privada, muchos códices de autores clásicos y medievales, entre ellos cinco manuscritos de obras cusanas. Sin embargo, no es probable que el mismo Pier Leoni haya hecho copiar el códice toledano. Quien encargó el códice se oculta bajo el escudo que decora la primera página del manuscrito, pero hasta ahora este escudo no ha sido identificado por los especialistas.

De la transmisión del manuscrito sabemos que se encontró trescientos años después de su composición en la biblioteca del cardenal Francisco Xavier Zelada (1717-1801), jefe de la Biblioteca Apostólica Vaticana y, desde 1789 hasta 1796, secretario de Estado del papa Pío VI. Zelada hizo trasladar su biblioteca privada a Toledo, para salvarla de las tropas de Napoleón. De esta ma-

nera el códice con las obras del Cusano vino a parar a la Biblioteca Capitular de Toledo.

Regresemos, después de este rápido sobrevuelo sobre la historia del códice, al tratado *De non aliud*. ¿Qué aporta el manuscrito de Toledo para el conocimiento del texto del *De non aliud*?

Primeramente hay que tener en cuenta que siempre es de gran valor disponer de un segundo manuscrito de un texto. El texto reconstruido críticamente sobre la base de dos manuscritos y no solamente de uno, como es el caso de la edición de Übinger, es más fiable, sobre todo cuando el manuscrito utilizado hasta ahora ofrece una laguna y además varios pasajes evidentemente mal copiados que forzaban a los editores a introducir conjeturas. Ahora bien, mediante el manuscrito toledano pudimos reconstruir una laguna del manuscrito de Munich y corregir varias lecciones de las ediciones anteriores. Pero hay que subrayar que todas las correcciones que hemos introducido sobre la base del manuscrito toledano no modifican el sentido del texto. Además, en líneas generales, el texto presentado por el manuscrito de Toledo es peor que el de Munich. A veces, el copista omitió una o más líneas, cuando éstas terminan en la misma palabra *(homoioteleuton)*. Sin embargo, el manuscrito de Toledo no es una copia del de Munich porque ofrece algunas lecciones evidentemente correctas y originales que no se encuentran en el manuscrito monacense. Hay que suponer entonces que los dos copiaron su texto de un arquetipo común. La relación entre los manuscritos se hace todavía más compleja si miramos el capítulo XIV, que contiene una colección de citas extractadas de obras del Pseudo-Dionisio Areopagita. Ya Baur y Wilpert reconocieron que la secuencia de las citas estaba en desorden. Evidentemente, el copista del manuscrito ha confundido dos pliegos poniéndolos mal, es decir el segundo antes del primero. Resulta, entonces, que el manuscrito toledano presenta las citas en la misma secuencia mala y equívoca que el de Munich, de lo cual se puede deducir que este desorden afectaba ya el arquetipo común de los dos manuscritos. En nuestra edición hemos restaurado la secuencia correcta, como estaba por supuesto en el original.

El aparato de las lecciones variantes podrá parecer demasiado extenso, sin embargo no hemos incluido todas las variantes. Dejamos aparte simples inversiones o fallas evidentes del copis-

ta. Por otra parte, mantuvimos muchas variantes falsas porque pueden caracterizar al copista. En todo caso, se han conservado las variantes de una cierta importancia a fin de que el usuario de la edición pueda preferir también una variante rechazada por los editores, sin depender de la decisión de ellos.

De este modo esperamos haber puesto a disposición de los investigadores un texto más fiable. Sin embargo, no cabe duda de que más importante que el aparato de las variantes ha de ser el de las fuentes y por tal motivo hemos incorporado en esta edición estudios especiales acerca de las fuentes constitutivas del texto.

Adjuntamos a continuación las referencias correspondientes al aparato de las lecciones variantes del texto.

Códices:
M = München, BSB, clm. 24848, f. 1r-54r (131r-184r)
To = Toledo, Biblioteca capitular, cod. 19-26, f. 55r-76r).

Ediciones:

- Übinger = J. Übinger, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*. München und Paderborn, 1888, pp. 138-193
- Baur = Lectiones variantes ex manuscripto L. Baur, in apparatu h XIII annotatæ.
- h XIII = *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiæ Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. XIII: Nicolai de Cusa Directio speculantis seu de non aliud.* Ediderunt Ludovicus Baur et Paulus Wilpert. Lipsiæ, in ædibus Felicis Meiner, 1944.
- Wilpert = *Addenda et corrigenda (ad editionem a L. Baur confectam)*: h XIII, p. II-IV
- Hopkins = *Nicholas of Cusa on God as Not-other*. A Translation and an Appraisal of *De li non aliud*. Third Edition. By Jasper Hopkins. Minneapolis, 1987, pp. 30-170, 197-209 (Variant Readings from Latin Ms. 19-26 of the Cathedral Library in Toledo, Spain).
- Celtis (1) = *Propositiones Domini Cardinalis Nicolai Cusæ de virtute ipsius non aliud*. Impress. cura Conradi Celtis per Jo. Winterberg. Wien 1500, 4 folios 4°; ejemplar en Wien, Bibliothek des Schottenklosters, B (29 b 25).

- Celtis (2) = *Propositiones Domini Cardinalis Nicolai Cusæ de li non aliud (Incipit: Propositiones reverendissimi Domini Nicolai Cardinalis de virtute ipsius Non aliud).* Viennæ Austriæ. Excudebat Michael Zimmermann. 1556. 6 folios 4°. Ejemplar en München, Bayerische Staatsbibliothek, 4° Phys.m. 85/1.

Klaus Reinhardt

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones en lenguas modernas

Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Hg. von L. Gabriel. Übers. von D. u. W. Dupré. Band II, Wien, 1966, 443-565.

A Translation of De non aliud by Nicholas of Cusa with an Introduction and Critical Notes R.L.H. Finkenstaedt, Columbia University. Published on demand by University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1966.

Opere filosofiche di Nicolò Cusano (trad. G. Federici-Vescovini), Torino, 1972, 789-856.

Nicholas of Cusa on God as Not-Other. A Translation and an Appraisal of *De li non aliud*. Third Edition. Ed. by Jasper Hopkins. Minneapolis, 1987 (First Edition: Minnesota, 1979).

Nikolaus von Kues: Vom Nichtanderen. Übers. u. m. Einführung u. Anmerkungen hg. von Ernst Hoffmann, Paul Wilpert und Karl Bormann. 3. Auflage. Hamburg 1987 (Die zweite Auflage –1976– unterscheidet sich von der ersten nur durch einen Literaturnachtrag. Die Anmerkungen etc. sind auf dem Stand der ersten Auflage von 1952 geblieben).

Nicolas de Cues, *Du non-autre. Le guide du penseur*. Préface, traduction et annotation par Hervé Pasqua, Paris, 2002.

Bibliografía sobre la obra

BEIERWALTES, W., "Cusanus und Proklos zum neuplatonischen Ursprung des non aliud", en *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1970, 137-140.

BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

–, "Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus", in G. Boss y G. Seel (ed.), *Proclus et son influence* (Actes du colloque de Neuchatel, Juin 1985), Zürich, 1987, 287-297.

–, "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", in *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Paulinus-Verlag, Trier, 1997.

–, "*Centrum tocius vite* Zur Bedeutung von Proklos *Theologia Platonis* im Denken des Cusanus", en A.Ph. Segonds y C.Steel (*et al.*, ed.), *Proclos et la theologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain* (13-16 mai 1998), Louvain, 2000, 629-651.

BOLBERITZ, P., *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk:* "De non aliud", Leipzig, 1989.

BONETTI, A., "La dialettica di non aliud e aliud nella visione della realtà del «*Directio Speculantis seu de non aliud*»", en *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, cap. XII, Brescia, 1973, 154-74.

BORMANN, K., "Zur Lehre des Nicholaus von Kues von des Andersheit und deren Quellen", in *Mitteilungen and Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 10 (1973), 130-137.

BREDOW, G. von, "Gott der Nichtandere", en *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1 (1965), 15-22.

BRÜNTRUP, A., *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München-Salzburg, 1973.

DANGELMAYR, S., *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim, 1969.

DE GANDILLAC, M., "L'influence de Denys l'Aréopagite sur Nicolas de Cues", in *Dictionnaire de spiritualité*, fascicules XVIII-XIX, Paris, 1954.

DUPRÉ, W., *Die Non-aliud Lehre des Nikolaus von Kues*, Wien, 1962.

ELPERT, J.B., *Loqui est revelare-verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main, 2002.

FLASCH, K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden, 1973.

–, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1998.

FRÄNTZKI, E., *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim, 1972.

GUTWENGER, E., "Das «Nichtandere» bei Nikolaus von Kues", in *Cusanus Gedächtnisschrift* (Hg. v. N. Grass). Innsbruck-Wien, 1970, 17-22.

JACOBI, Klaus, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg-München, 1969.

KREMER, K., "Gott –in Allem Alles, in Nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues", in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*", 17 (1986), 188-219.

MATSUYANA, Y., "«Non-aliud» als «Spiritus spirans» – im Zusammenhang mit dem orientalischen Denken", in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, ed. Kazuhiko Yamaki, Great Britain, 2002, 257-64.

MCTIGHE, Th., P., "*Contingentia* and *Alteritas* in Cusa's Metaphysics", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIV, 1 (1990), 55-71.

MILLER, C.L., "Perception, Conjecture and Dialectic in Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIV, 1 (1990), 35-54.

PÄTZOLD, D., *Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Köln, 1981.

REINHARDT, K., "Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17 (1986), 96-141.

RIESENHUBER, K., "Negation und Schau in der Gotteserkenntnis", in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, ed. Kazuhiko Yamaki, Great Britain, 2002, 220-240.

SANTINELLO, G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari, 1987.

SCHNEIDER, G., *Gott das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues*, t. IV, Verlag Aschendorft Münster Westf, 1970.

SENGER, H.G., "Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmitterlalter", *Miscellanea Mediaevalia*, XVIII, Berlin, 1986, 53-80.

–, "Die Sprache der Metaphysik", in *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken,* hrsg. von Klaus Jacobi, München, 1979, 74-100.

STALLMACH, J., "Das «Nichtandere» als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus", in *Universitas. Sonderdruck aus Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Mainz, 1960, 329-335.

VANSTEEMBERGHE, E., "Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues", *Archives de histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3 (1928), 275-284

VERD, G., "Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa", *Miscelanea Comillas* (1969), 29-59.

WYLLER, E., "Zum Begriff «non-aliud» bei Cusanus", en *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1970, 419-443.

–, "Nicolaus Cusanus *De non aliud* und Platons Dialog *Parmenides*", *Studia Platonica*, Amsterdam, 1974, 239-51.

ACERCA DE LO NO-OTRO O DE LA DEFINICIÓN QUE TODO DEFINE

DE LI NON ALIUD* [1]

CAPITULUM I

1 ABBAS[2]: Tu nosti nos tres, qui studio dediti tecum colloqui[3] admittimur, in altis versari: ego enim in Parmenide Proculique commentariis, Petrus vero in theologia Platonis eiusdem Proculi, quam de græca[4] latinam facit, Ferdinandus autem Aristotelis perlustrat ingenium; tu vero, cum vacat, in Areopagita[5] Dionysio theologo versaris. Gauderemus[6] audire, an ne ad illa, quæ per iam dictos tractantur, compendiosior clariorque tibi occurrat modus.

* Los blancos desparejos que se observan al pie de algunas páginas son inevitables para mantener la correspondencia entre la versión castellana y la latina. [N. del E.]

1. De li non aliud: Tetralogus Cuse de li non aliud cuius meminit in tractatu de venacione sapiencie campo tercio *M 131^{v}*, Jesus Christus. Reverendissimi in Christo Patris et Domini Nicolai de Cusa Cardinalis Sancti Petri ad vincula libellus incipit qui inscribitur Directio speculantis.-Interlocutores sunt cum cardinale Joannes Andreas Vigueuius abbas, Petrus Balbus Pisanus, Ferdinandus Matim Portugallensis nacione *M 132^{r}*, Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti *To 55^{r}*.

1. Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti *To 55^{r}*.

2. Abbas: *in marg. M, om. To.*

3. Colloqui: loqui *To.*

4. græca: greco *To.*

5. Areopagita: arcopathica *To.*

6. Gauderemus: gaudaremus *To.*

ACERCA DE LO NO-OTRO
O DE LA DEFINICIÓN QUE TODO DEFINE

CAPÍTULO I

ABAD: Tú sabes que nosotros tres, entregados al estudio, he- 1
mos sido admitidos para dialogar contigo.[1] Nos ocupamos de temas profundos, porque yo me aboco al *Parménides* y al comentario de Proclo; Pedro, por su parte, se ocupa de la *Teología de Platón* del mismo Proclo a la cual de griega convierte en latina; Fernando, asimismo, investiga el ingenio de Aristóteles. Tú, por tu parte, cuando tienes tiempo disponible, frecuentas al teólogo areopagita Dionisio.[2]

Nos agradaría escuchar si acaso respecto de los temas que son abordados por quienes recién hemos mencionado se te ocurre una formulación más sintética y más clara.

1. Véase nota complementaria 1.1.

2. Véase al final las notas complementarias, 2.

NICOLAUS: Undique circa profunda mysteria occupamur, neque, ut credo, brevius quisquam faciliusque illa diceret, quam hii, quos[7] lectitamus, licet mihi aliquando visum[8] sit illud per nos negligi, quod propinquius nos duceret ad quæsitum.

PETRUS: Hoc aperiri deposcimus.

2 FERDINANDUS: Ita omnes veritati[9] afficimur, quod ipsam undique reperibilem scientes[II] illum habere magistrum optamus, qui ipsam nostræ mentis oculis anteponat. Tu autem te infatigabilem ostendis in eo etiam tuo declinante senio, et quando pulsatus de ipsa loqueris, videris iuvenescere. Dicito[10] igitur tu illud, quod præ nobis ipse considerasti.

NICOLAUS: Dicam et tecum, Ferdinande, hoc pacto colloquar,[11] quod omnia, quæ a me audies, nisi compellaris ratione, ut levia abicias.[III]

FERDINANDUS: Sic philosophi, præceptores mei,[12] agendum esse docuerunt.

3 NICOLAUS: Abs te igitur in primis quæro: quid est quod nos apprime facit scire?

FERDINANDUS: Definitio.[IV]

NICOLAUS: Recte respondes;[13] nam oratio seu ratio est definitio.[V] Sed unde dicitur definitio?

II. Cf. De sap. I (h V n. 4, 5-14).

III. Cf. De sap I (h V n. 3, 9).

IV. V. Aristoteles, Met. XII 4 1078b18-30; Met. I 6 987b1-4; Met. VII 5 1031a12; Top. I 5 102a4; Anal. post. II 3 90b16; Anal. Post. II 3 91a1; Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 13 n. 27 p. 448-marg. cus. n. 584-5 (CT III 1 p. 112).

V. V. e.g. Aristoteles, Met. VII 6 1034b20 (Bessarion: "oratio"-Moerbeke: "ratio"); Cicero, Top. c. 4 n. 26; Marius Victorinus, De definitionibus (CCSL 94, p. 2, lin. 3); Boethius, In top. (PL 64, 1091c-1092a).

7. hii quos: hos *To.*

8. visum: missum *To.*

9. veritati: *in* veritate *corr. Wilpert et Hopkins.*

10. Dicito *ex* Dicito tu *corr.* M^2.

11. colloquar: colloquor *To.*

12. mei *om. To.*

13. respondes *om. To.*

NICOLÁS: Nos afanamos en torno a los profundos misterios en todas las direcciones y, según creo, tampoco alguien expondría tales temas más breve y fácilmente que aquellos que frecuentamos con nuestra lectura. Con todo, alguna vez me pareció a mí que es dejado de lado por nosotros aquello que nos podría guiar más próximamente a lo buscado.

PEDRO: Te rogamos con insistencia poner esto al descubierto.

FERNANDO: Todos nosotros de tal manera nos aficionamos a 2
la verdad que sabiendo que la misma puede ser encontrada en todas partes, decidimos tener como maestro a aquel que la anteponga a los ojos de nuestra mente. Tú, por tu parte, te muestras infatigable aún en esta declinante vejez tuya, y cuando solicitado hablas acerca de ella parece que rejuveneces. Por lo tanto dinos tú aquello que, antes que nosotros, tú mismo has considerado.

NIC.: Lo diré, Fernando, y dialogaré contigo acordando esto: que a todo lo que oigas de mi parte, si no eres compelido por la razón, lo rechaces como superficial.

FER.: Que de esta manera se ha de obrar me lo enseñaron los filósofos, mis maestros.

NIC.: En primer lugar te pregunto a ti: ¿qué es aquello que an- 3
te todo nos hace saber?

FER.: La definición.

NIC.: Respondes correctamente, pues el enunciado o razón es la definición. Pero, ¿a partir de qué se dice la definición?

FERDINANDUS: A definiendo, quia omnia definit.

NICOLAUS: Bene sane! Si igitur omnia definit definitio, et se ipsam igitur definit?[VI] [14]

FERDINANDUS: Utique, cum nihil excludat.

NICOLAUS: Vides igitur definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum?[15]

FERDINANDUS: Video, cum suiipsius sit definitio.[VII] Sed quænam sit illa, non video.

NICOLAUS: Clarissime tibi ipsam expressi. Et hoc est id, quod dixi nos negligere in venationis cursu quæsitum prætereuntes.[VIII]

FERDINANDUS: Quando expressisti?

NICOLAUS: Iam statim, quando dixi definitionem omnia definientem esse non aliud quam[IX] definitum.

FERDINANDUS: Nondum te capio.

4 NICOLAUS: Pauca, quæ dixi, facile rimantur, in quibus reperies non-aliud; quodsi toto nisu mentis aciem[X] [16] ad li non-aliud convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem[XI] videbis.

FERDINANDUS: Instrue nos, quonam modo id fiat; nam magnum est quod affirmas et nondum credibile.

VI. Cf. Honorius August., Clavis Phys. n. 49 (Periphys. 485D-486A).

VII. Cf. De ven sap. c. 15 (h XII n. 42, 8-13).

VIII. Cf. De coni. II c. 10 (h III n. 126, 1); De poss. (h XI/2 n. 44, 1-3); De ven. sap. c. 1 (h XII n. 1, 6-14); vide supra 3, 12 ssq.

IX. V. Proclus, Theol. plat. II 3 (Portus p. 86)-marg. cus. n. 143 (CT III 2.1 p. 73); cf. Proclus, Element. theol. n. 8; Proclus, Theol. plat. IV 35 (Portus p. 237).

X. Cf. Augustinus, De trin. IX 12; Ps. Dionysius, De eccl. hier. c. 1 n. 1 (D/Tr. p. 1073, col. 2; CDII p. 64); Honorius August., Clavis phys. n. 158 (Periphys. 676A).

XI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 11 n. 1 (D/Sar. p. 497 col. 4; CDI p. 218); c. 13 n. 2 (D/Tr. p. 541 col. 7; CDI p. 227); v. infra c. XIV n. 70.

14. Si igitur – definit: *sublineat To.*

15. Vides – definitum?: *sublineat To.*

16. aciem: actiem *To.*

FER.: A partir de delimitar, porque limita todo.

NIC.: ¡Realmente muy bien! Si por lo tanto la definición limita a todo, ¿también se limita, consecuentemente, a sí misma?

FER.: Ciertamente, puesto que nada excluye.

NIC.: Por lo tanto, ¿te das cuenta de que la definición que define todo es *no otro que* lo definido?

FER.: Lo veo, puesto que es la definición de sí misma. Pero no veo cuál sea tal definición.

NIC.: Con absoluta claridad te lo he expresado. Y esto es aquello acerca de lo cual he dicho que nosotros descuidamos en el curso de la caza pasando por alto lo buscado.

FER.: ¿Cuándo lo expresaste?

NIC.: Ahora mismo, cuando afirmé que la definición que todo define es *no otro que* lo definido.

FER.: Todavía no te comprendo. 4

NIC.: Lo poco que dije fácilmente se examina, en ello encontrarás lo no-otro.[3] Pero si con todo el esfuerzo diriges la agudeza de la mente hacia *li* no-otro verás conmigo que ello mismo es la definición que se define a sí y a todo.[4]

FER.: Instrúyenos de qué modo se hace esto, pues lo que afirmas es grande y hasta ahora no es creíble.

3. Véase nota complementaria 1.2.

4. Véase nota complementaria 1.3.

NICOLAUS:Responde igitur mihi: quid est non-aliud? Estne aliud quam non aliud?

FERDINANDUS: Nequaquam[17] aliud.

NICOLAUS: Igitur non aliud.

FERDINANDUS: Hoc certum est.

NICOLAUS: Definias igitur non-aliud!

FERDINANDUS: Video equidem bene, quomodo non-aliud est non aliud quam non aliud.[XII] Et hoc negabit nemo.

NICOLAUS: Verum dicis. Nonne nunc certissime vides non-aliud se ipsum definire, cum per aliud definiri non possit?

FERDINANDUS: Video certe, sed nondum constat ipsum omnia definire.[18]

NICOLAUS: Nihil cognitu[19] facilius. Quid[20] enim responderes, si quis te "quid est aliud?"[21] interrogaret? Nonne diceres: "non aliud quam aliud"? Sic, "quid[22] cælum?"; responderes: "non aliud quam cælum".

FERDINANDUS: Utique veraciter sic respondere possem de omnibus, quæ a me definiri expeterentur.

NICOLAUS: Cum igitur nihil maneat dubii, quin hic definiendi modus, quo non-aliud se et omnia definit, præcisissimus sit atque verissimus, non restat nisi circa ipsum attente immorari et quæ humanitus sciri possunt reperire.

FERDINANDUS: Mira dicis et promittis. Cuperem quidem in primis audire, si quis palam hoc expresserit ex omnibus contemplativis.

NICOLAUS: Licet nullum legerim, præ ceteris tamen Dionysius propinquius videtur accessisse. Nam in omnibus, quæ varie[23] exprimit, non aliud ipse dilucidat. Quando vero ad finem

XII. Cf De æqualitate (h X/1 n. 24, 12-22).

17. Nequaquam: neque quid *To.*

18. omnia definire: definire omnia *To*

19. cognitu *ex* cogitu *corr. To*

20. quid: equidem *add. To.*

21. si quis te quid est aliud: si quis si te quidem aliud *To.*

22. quid: quidem *To.*

23. varie: bene *To.*

NIC.: Contéstame, por tanto, ¿qué es no-otro? ¿Es acaso otro que no-otro?

FER.: De ninguna manera es otro.

NIC.: Por lo tanto es no-otro.

FER.: Esto es lo cierto.

NIC.: En consecuencia define no-otro.

FER.: Yo veo ciertamente cómo no-otro es *no otro que* no-otro. Y esto nadie lo negará.

NIC.: Dices lo verdadero. ¿No ves acaso, ahora, con absoluta certeza, que no pudiendo ser definido por otro, no-otro se define a sí mismo?

FER.: Veo, ciertamente, pero todavía no está firme que ello mismo define todo.

NIC.: Nada más fácil para conocer. Pues, ¿qué responderías si alguien te preguntara qué es lo otro? ¿Acaso no dirías: *no otro que* otro? Así, por ejemplo, ¿qué es el cielo?, responderías: *no otro que* el cielo.

FER.: Efectivamente, con veracidad podría responder así acerca de todo cuanto me fuera solicitado para que sea definido por mí.

NIC.: En consecuencia, dado que no queda duda alguna de que este modo de definir según el cual no-otro se define a sí mismo y a todo sea de muchísima precisión y además muy verdadero, no resta sino demorarnos atentamente en torno a lo mismo y descubrir lo que humanamente puede saberse.

FER.: Afirmas y prometes cosas admirables. Ciertamente desearía escuchar, en primera instancia, si alguien de entre los que se dedican a la contemplación ha hablado manifiestamente sobre esto.

NIC.: Aunque ninguno he leído, sin embargo parece que Dionisio ha estado más próximo que los demás, pues en todo lo que de variada forma expresa, él mismo dilucida no-otro. Cuando, en efecto,

Mysticæ pervenit[24] theologiæ, creatorem affirmat[25] neque quicquam nominabile neque aliud quid esse.[XIII]Sic tamen hoc dicit, quod non videatur ibi magni[26] aliquid propalare, quamvis intendenti non-aliud secretum[27] expresserit undique per ipsum aliter explicatum.

6 CAPITULUM II

FERDINANDUS: Cum cuncti primum principium Deum appellent,[XIV] videris tu quidem ipsum per li non-aliud velle significari.[28] Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque ab omnibus posterioribus absolutum, utique non nisi per semetipsum definitur. Principiatum vero cum a se[29] nihil, sed, quidquid[30] est, habeat a principio, profecto principium est ratio essendi[XV] eius seu definitio.

NICOLAUS: Bene me capis, Ferdinande. Nam etsi primo principio multa attribuantur nomina,[XVI] quorum nullum ei

XIII. V. Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 5 (D/Tr. p. 597 col. 4; CDII p. 150); v. infra c. XIV n. 71.

XIV. V. e.g. Aristoteles, Met. XI 7 1064b1; Proclus, In Parm. VI (Steel 351, Co 1054)-marg. cus. ad p. 351, 67 (CT III 2.2 n. 401, p. 102); Ioh. Scotus Eriug., Expos. in cæl. hier. c. 13 (CCCM 31, lin. 279); Hugo de Sancto Victor, Sent. de div. III (p. 948 lin. 6); Albertus M., De causis I tract. 1 c. 9 p. 18; De causis I tract. 2 c. 4 p. 30.

XV. Cf. Maximus Confessor, Quæst. ad Thal. schol. ad q. 59 (CCSG 22 lin. 22).

XVI. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 6 (D/Tr. p. 43 col. 3; CDI p. 118).

24. pervenit: pervenerint *To.*

25. affirmat: affirmant *To.*

26. magni: magis *To.*

27. secretum: decretum *To.*

28. significari: significare *To.*

29. se: sese *To.*

30. quidquid: quicquid *To.*

llega al fin de la Teología Mística afirma que el creador ni es algo que pueda tener nombre ni es algo otro. Sin embargo esto de tal manera lo dice que no parece que hace público, en esto, algo de importancia, aunque para quien está atento haya expresado lo oculto no-otro, explicado por él mismo en todo tiempo de diversa manera.

CAPÍTULO II

6

FER.: Dado que todos llaman a Dios primer principio, parece que tú ciertamente quieres que se lo signifique a él mismo por medio de *li* no-otro. Pues conviene proclamar a lo primero mismo lo que no sólo a sí mismo sino también a todo define. Pues no habiendo algo previo a lo primero y estando desvinculado de todos los que vienen después, precisamente no es definido sino por medio de sí mismo. En cambio, no teniendo lo principiado nada de por sí, sino que todo lo que es lo tiene por el principio, es efectivamente el principio su razón de ser o definición.

NIC.: Me has captado correctamente, Fernando. Pues, aunque se atribuyen al primer principio muchos nombres, ninguno de ellos

adæquatum esse potest,[XVII] cum sit etiam nominum omnium sicut et rerum principium,[XVIII] et nihil principiati omnia antecedat,[31] per unum tamen significandi modum mentis acie[XIX 32] præcisius videtur quam per alium. Neque hactenus equidem comperi quodcumque significatum humanum visum rectius in primum dirigere. Nam omne significatum, quod in aliquid aliud sive in aliud ipsum terminatur[32], quemadmodum alia omnia sunt ab ipso non-aliud, utique non dirigunt in principium.

7 FERDINANDUS: Video quæ dicis sane sic se habere. Nam[33] aliud, terminus visionis, principium videntis esse non potest. Aliud enim cum sit non aliud quam aliud, utique non-aliud præsupponit, sine quo non foret aliud. Omne igitur significatum aliud a significato ipsius non-aliud in alio quam in principio terminatur: Hoc certe verum perspicio.

NICOLAUS: Optime! Cum nos autem alter alteri suam non possimus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, præcisius utique li[34] non-aliud non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen[35] in cælo et in[36] terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis.

FERDINANDUS: Sic est, ut dicis, et hoc clare[37] conspicio, quando

XVII. Cf. Proclus, In Parm. VII (Steel 511 K-L 58); Theol. plat. II 4 (Portus p. 106); Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 4 (D/Tr. p. 34, col. 5; CDI p. 115); De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 552 col. 4; CDI p. 229).

XVIII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 7 (D/Tr. p. 347 col. 6; CDI p. 185).

XIX. Cf. supra c. 1 n. 4.

XX. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 6 (D/Tr. p. 44 col. 4; CDI p. 118); De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 554 col. 1; CDI p. 230).

31. antecedat: antecedit *To.*

32. acie: actie *To.*

33. terminatur *dupl. To.*

34. Nam: non *(?) M.*

35. li: si *To.*

36. in: om. *M.*

37. clare *om. To.*

puede ser adecuado a él, siendo también principio de todos los nombres, como asimismo de las cosas. Y nada de lo principiado antecede a todo. Sin embargo, es visto por la agudeza de la mente más precisamente por medio de un determinado modo de significar que por otro. Tampoco hasta ahora he podido constatar que cualquier significado dirige más correctamente la visión humana hacia lo primero. Pues todo lo significado que es limitado en algo otro o en lo otro mismo, en el modo como todo lo otro es por lo no-otro mismo, precisamente no dirigen hacia el principio.

FER.: Veo que lo que dices es, efectivamente, así, pues lo otro, 7
el término de la visión, no puede ser el principio del que ve. Pues lo otro siendo *no otro que* lo otro precisamente presupone no-otro, sin lo cual no sería otro. En consecuencia, todo significado, que es otro del significado de lo no-otro mismo, se termina en otro y no en el principio. Esto, ciertamente lo veo verdadero con claridad.

NIC.: ¡Muy bien! Ahora bien, no pudiendo nosotros poner de manifiesto uno al otro lo que ve sino valiéndose del significado de los vocablos, realmente no surge alguno más preciso que *li* no-otro; aunque no sea el nombre de Dios, el cual es anterior a todo nombre que pueda nombrarse en el cielo y en la tierra, a la manera como el camino que lleva al peregrino a la ciudad no es el nombre de la ciudad.

FER.: Así es como tú dices y esto lo contemplo claramente. Cuando

Deum esse[38] non aliud quam Deum[XXI] video et aliquid non aliud quam aliquid et nihil non aliud quam nihil et non-ens[XXII] non aliud quam non-ens et ita de omnibus, quæ qualitercumque dici possunt. Per hoc enim video non-aliud talia omnia antecedere, quia ipsa definit, et ipsa alia esse, cum non-aliud antecedat.

NICOLAUS: Placet mihi mentis tuæ promptitudo et vivacitas, quia et bene capis et cito quæ volo. Ex his[39] igitur nunc plane vides de li non-aliud significatum non solum ut viam[40] nobis servire ad principium, sed innominabile[XXIII] nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in præcisiori[41] ænigmate[XXIV] relucescat inquirentibus.

8 CAPITULUM III

FERDINANDUS: Quamvis appareat te per li non-aliud videre[42] principium essendi et cognoscendi,[XXV XXVI] tamen, nisi idipsum mihi clarius ostendes,[43] non percipio.

XXI. V. Bernardus Claræv., De consideratione V c. 7 n. 15 (vol.3 p. 479 l. 5).

XXII. V. Proclus, In Parm. VI (Steel 371 Co 1082)-marg. cus.ad 371, 80-81 (om. CT): "ante ens non ens"; In Parm. VI (Steel p. 342 Co 1041).

XXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 1 (D/Sar. p. 382 col. 4; CDI p. 193).

XXIV. Cf. Proclus, Theol. plat. III 7 (Portus p. 132)-marg. cus. n. 200 (CT III 2.1, p. 82): "ænigmata".

XXV. Cf. infra. n. 8 in fine.

XXVI. Cf. Compendium c. 10 (h XI/3 n. 33): "Et videtur æqualitas ipsa una, quæ est omnium rerum essendi et cognoscendi forma in varia similitudine varie apparens".

38. esse *ex* esse quam *corr. M*^{2}.

39. his: hiis *To*

40. ut viam: viam ut *To*

41. præcisiori: pretiosiori *M*

42. videre: videri *M*

43. ostendes: ostendas *M*

veo que Dios es *no otro que* Dios, y que algo es *no otro que* algo, y que nada es *no otro que* nada, y que no-ente es *no otro que* no-ente, y así acerca de todos los demás que pueden ser dichos de cualquier modo.

Pues por medio de esto veo que no-otro antecede a todo, porque lo define, y que eso mismo es otro, dado que no-otro antecede.

NIC.: Me agrada la rapidez y vivacidad de tu mente, porque lo que pretendo lo captas bien y rápidamente. De todo ello ves, en consecuencia, que el significado de *li* no-otro no sólo nos sirve como camino hacia el principio, sino que representa más cercanamente al innombrable nombre de Dios, de modo que en este nombre, como en un enigma más preciso, reluzca para los que inquieren.

8. CAPÍTULO III 8

FER.: Aunque parezca que tú ves por medio de *li* no-otro el principio del ser y del conocer, sin embargo a no ser que eso mismo me lo muestres con mayor claridad, no lo percibo.[5]

5. Véase nota complementaria 1.4.

NICOLAUS: Dicunt theologi Deum nobis in lucis ænigmate[XXVII] clarius relucere, quia[44] per sensibilia scandimus ad intelligibilia.[XXVIII XXIX] Lux profecto ipsa, quæ Deus,[45] ante aliam est lucem qualitercumque nominabilem[46] et ante aliud simpliciter.[XXX XXXI] Id vero, quod ante aliud videtur, non est aliud. Lux igitur illa, cum sit ipsum non-aliud et non lux nominabilis, in sensibili lucet[47] lumine.[48] Sed sensibilis lux visui comparata sensibili ita sese habere aliqualiter concipitur, sicut lux, quæ non-aliud, ad omnia quæ mente videri queunt. Visum autem sensibilem absque luce sensibili nihil videre experimur, et visibilem colorem non esse nisi sensibilis lucis terminationem[XXXII] sive definitionem,[49] ut iris[XXXIII 50] ostendit;[XXXIV] et

XXVII. Cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 343-Co p. 1044)-marg. cus. ad. 343, p. 19-20 (CT III. 2.2 n. 389, p. 100); Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 1-6 (D/Tr. p. 145 col. 1 y sqq.) CDI p. 143 y sqq. .

XXVIII. V. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 2 n. 56 p. 81-marg. cus. n. 240 (CT III 1 p. 101); v. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 11 (D/Tr. p. 206 col. 4; CDI p. 156); cf. De cæl. hier. c. 1 n. 3 (D/Tr. p. 735 col. 1; CDII p. 8) cf. infra c. XIV n. 55; Bonaventura, It. mentis in Deum c. 2 n. 11.

XXIX. Cf. De beryllo (h XI/1 n. 27, 4-5) | per-intelligibilia: cf. Sermo CLXXXVII (h XVIII n. 11, 5-7).

XXX. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 6 (D/Tr. p. 174 col. 4; CDI p. 149); cf. infra c. XIV n. 62; v. Albertus M., De causis II trac. 1 c. 25 p. 90; cf. Liber de causis V n. 58.

XXXI. Cf. Sermo CCXXXIV (h XIX n. 3, 1-17).

XXXII. Cf. Aristoteles, De anima II 7 418a29; De sensu 439b11; Albertus M., De causis I tract. 1 c. 10 p. 24.

XXXIII. Cf. Albertus M., De causis I tract. 4 c. 3 p. 46.

XXXIV. Cf. De quærendo Deum (h IV n. 34, 9-11).

44. quia: qui *To*

45. Deus: est *add. To*

46. nominabilem: nobilem *To*

47. lucet *ex* licet *corr. To*^{2}

48. lumine: luce *To*

49. sive definitionem: sine definitione *To*

50. iris: ius (*et aliquid) To*

NIC.: Afirman los teólogos que Dios brilla para nosotros más claramente en el enigma de la luz porque por medio de lo sensible ascendemos hacia lo inteligible. Ciertamente la luz misma, la cual es Dios, es antes de otra luz de cualquier manera nombrable, y es absolutamente antes de lo otro. Ahora bien, aquello que es visto antes de otro no es otro. En consecuencia aquella luz siendo lo no-otro mismo, y no la luz nombrable, brilla en la luz sensible. Pero se concibe de alguna manera que la luz sensible comparada con la visión sensible de tal modo se comporta, así como la luz que es lo no-otro lo hace respecto de todo lo que con la mente pueda ser visto. Ahora bien, experimentamos que la vista sensible sin la luz sensible nada ve, y que el color visible no es sino la determinación o definición de la luz sensible, como lo pone de manifiesto el iris,

ita sensibilis lux principium est essendi[XXXV] et visibile sensibile cognoscendi.[XXXVI] Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi.[XXXVII XXXVIII 51]

9 FERDINANDUS: Clara manuductio[XXXIX] et grata! Nam sic se etiam[52] habet in auditu sensibili.[53] Sonus enim est principium essendi audibilis et cognoscendi. Deus igitur per non-aliud significatus essendi et[54] cognoscendi omnibus principium est. Quem si quis subtrahit, nihil manet neque[55] in re, neque[56] in cognitione. Quemadmodum luce subtracta iris[57] aut[58] visibile nec est nec videtur,[XL] et sublato sono nec est audibile nec auditur, sic subtracto non-aliud neque est neque[59] cognoscitur quidquam.[XLI 60] Ista[61] mihi sic se habere certissime teneo.

XXXV. Cf. De apice theoriæ (h XII n. 8, 8-12).

XXXVI. Cf. De dato patris c. 2 (h IV n. 100, 1-20); Compendium c. 1 (h XI/3 n. 2, 1-9).

XXXVII. V. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 1 n. 46 p. 28-marg. cus. n. 164 (CT III 1 p. 98): "nota quomodo sunt eadem principium essendi et cognoscendi".

XXXVIII. Cf. Sermo CLXXIV (h XVIII n. 7, 16-18).

XXXIX. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 3 (D/Sar. p. 17 col. 1; CDI p. 111); De eccl. hier. c. 2 n. 2 (D/Sc. p. 1133 col. 4; CDII p. 74).

XL. Cf. Proclus, Theol. plat. II 4 (Portus p. 90 et 93); Theol. plat. IV 12 (Portus p. 199).

XLI. Cf. De venatione sapientiæ c. 14 (h XII n. 40, 17-18).

51. Ita – cognoscendi: *om. To*

52. etiam *om. M*

53. sensisibli: sensibile *To*

54. et *om. M*

55. neque: nec *To*

56. neque: nec *To*

57. iris: ius *To*

58. aut *om. To*

59. neque: nec *M.*

60. quidquam: quicquam *To.*

61. ista: ita *To.*

y así la luz sensible es el principio del ser y del conocer lo visible sensible. Así, ciertamente, inferimos que el principio del ser es, asimismo, el principio del conocer.

FER.: ¡Clara orientación y además agradable! Pues así se com- 9
porta en el oído sensible. Pues el sonido es principio del ser y del conocer de lo audible. Por lo tanto, Dios significado por no-otro es para todo principio del ser y del conocer. Si alguien lo suprime, nada queda ni en la realidad ni tampoco en el conocimiento. Así como suprimida la luz el iris o lo visible ni es ni es visto, y suprimido el sonido no hay ni lo audible ni se oye, de la misma manera suprimido lo no-otro ni hay ni es conocida cosa alguna. Tengo para mí que es muy cierto que estas cosas así se comportan.

NICOLAUS: Utique bene tenes, sed advertas, quæso: dum aliquid vides, puta lapidem quempiam, licet non consideres, non tamen nisi per lucem ipsum vides. Et ita dum aliquid audis, non nisi per sonum audis, quamvis non attendas.[XLII] [62] Prioriter igitur[63] essendi cognoscendique principium sese offert tamquam sine quo frustra ad videndum intenderes seu audiendum.[XLIII] Ceterum quia ad aliud, quod videre cupis audireve, est intentio,[XLIV] in principii consideratione non defigeris, quamquam id principium, medium et finis[XLV] est quæsiti.

Eodem modo in non-aliud adverte. Nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam idipsum, hoc utique non habet aliunde; a "non alio" igitur habet. Non igitur aut est aut cognoscitur esse id, quod est, nisi per non-aliud, quæ quidem est eius causa, adæquatissima ratio scilicet[64] sive definitio,[XLVI] quæ sese prioriter offert, quia principium, medium et finis per mentem quæsiti; sed nequaquam iuxta esse consideratur, quando quidem id, quod quæritur, quæratur ut aliud.[XLVII] Nam proprie non quæritur principium, quod quæsitum semper antecedit, et sine quo quæsitum minime quæri[65] potest.[XLVIII]

XLII. Cf. De genesi c. 4 (h IV n. 165, 14-21).

XLIII. Cf. Compendium c. 10 (h XI/3 n. 32, 10-12).

XLIV. Cf. Compendium c. 13 (h XI/3 n. 41, 6-9).

XLV. V. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 396-397-Co 1115); cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 10 (D/Sar. pp. 365-366 col. 4; CDI p. 189); v. Honorius August., Clavis Phys. n. 16 (v. Periphys. 451 D); cf. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 5 n. 39 p. 326; R. Lullus, Liber de unitate et pluralitate, d.2 lin. 574.

XLVI. V. De mente c. 2 (h V n. 67 ad lin. 4-6); cf. De æqualitate (h X/1 n. 14, 7-13 et n. 15, 8-12); ratio sive definitio: Sermo CCXCIII n. 6; De æqualitate (h X/1 n. 18, 2).

XLVII. Cf. De apice theoriæ (h XII n. 2, 9-15).

XLVIII. Cf. Plato, Meno 81 c-86 b; Augustinus, De trin. XII c. 15 n. 24.

62. attendas: Augustinus 16o libro musice (?) *add. in marg. To*^{2}

63. igitur: ergo *To.*

64. scilicet *om. To.*

65. minime quæri: quæri minime *To.*

NIC.: Efectivamente, bien lo sostienes, pero te ruego que adviertas: cuando algo ves, por ejemplo una piedra cualquiera, aunque no lo tomes en cuenta, sin embargo no puedes ver eso mismo sino por la luz. Y así cuando algo oyes, no lo oyes sino por el sonido, aun cuando no prestes atención. Por lo tanto, el principio del ser y del conocer se presenta a sí mismo prioritariamente, como lo que sin tal principio en vano intentarás ver u oír. Además, porque respecto de lo otro que deseas ver u oír se da la intención, no quedas fijado a la consideración del principio, aunque eso sea el principio, el medio y el fin de lo buscado.

De la misma manera tómalo en cuenta en no-otro. Pues siendo todo lo que ciertamente es *no otro que* ello mismo, esto, efectivamente, no lo tiene procedente de otro lugar, por lo tanto lo tiene de lo no-otro. Por lo tanto, o bien no es o bien eso que es no es conocido que es sino por medio de no-otro. Ésta es ciertamente su causa: es decir, la muy adecuada razón o definición, la cual se presenta a sí misma prioritariamente, porque es el principio, el medio y el fin de lo buscado por medio de la mente. Pero de ninguna manera se considera respecto del ser cuando aquello que efectivamente se busca es buscado como otro. Pues propiamente no se busca el principio, el cual siempre antecede a lo buscado y sin el cual lo buscado de ninguna manera puede ser buscado.

Quærit autem omnis quærens attrectare[66] principium, si id, ut Paulus[67] ait,[XLIX] valeret; quod quoniam fieri nequit, veluti in sese est, ante aliud quærens ipsum, cum ipse sit aliud, ipsum sane quærit in alio, sicut lux, quæ in se est per hominis visum invisibilis,[L] ut in solaris lucis exprimitur puritate, videri quæritur in visibili.[LI] Neque enim opus est lucem quæri, quæ se ipsam alioquin inreperibilis sua sponte offert, licet sit incomprehensibilis;[LII 68] oporteret enim lucem luce[69] quæri. Lux igitur in visibili,[70] ubi percipiaturm[71] exquiritur, ut sic saltem attrectabiliter[72] videatur.

11 CAPITULUM IV

FERDINANDUS: Circa non-aliud immorandum admonuisti; ob maxima igitur tua promissa abire nequaquam festinabo; dic ergo: quid tu[73] per non-aliud intelligis?

XLIX. Act. XVII, 27.

L. Cf. Sermo XXII (h XVI n. 3, 7-8).

LI. V. De ludo globi II (h IX n. 119 ad lin. 9-13).

LII. Cf. Sermo CXII (h XVII n. 5).

66. attrectare: actractare *To.*

67. Paulus: apostulus *add. To.*

68. se ipsam – incomprehensibilis *To*: se ipsam alioquin incomprehensibilis *M:* se ipsam est comprehendens et alioquin incomprehensiblis *coni. Übinger et Baur; se* ipsam ostendit in visibili, cum sit alioquin incomprehensiblis *coni. Wilpert;* se ipsam prioriter offert cum sit alioquin incomprehensiblis *coni. Hopkins.*

69. luce: *om. To.*

70. in visibili: invisibilis *To.*

71. percipiatur: percipiant *To.*

72. Attrectabiliter: attractabiliter *To.*

73. tu *om. To.*

Ahora bien, todo aquel que busca, busca apoderarse del principio, si, como Pablo dice, de ello fuera capaz, lo cual, porque no puede realizarse al modo como es en sí, buscándolo ante lo otro dado que él mismo es otro, lo busca, ciertamente, en otro, así como la luz, que en sí es invisible a través de la vista del hombre, como se hace patente en la pureza de la luz solar, se busca que sea vista en lo visible. Pues tampoco es necesario buscar la luz que a sí misma se muestra en lo visible, siendo, por otra parte, incomprensible. Ya que con la luz tendría que ser buscada la luz. Por lo tanto, la luz en lo visible, donde es percibida, se la requiere a fin de que al menos de un modo aprensible sea vista.

CAPÍTULO IV

11

FER.: Nos advertiste que debíamos detenernos en torno de no-otro; a raíz de tus muy importantes promesas no me apresuraré a apartarme. Dime, por tanto, ¿qué es lo que tú entiendes por no-otro?

NICOLAUS: Id, quod per[74] ipsum intelligo, per alia aliter exprimi nequit, nam omnis post ipsum foret alia expositio et minus ipso profecto. Id enim, quod per ipsum mens conatur videre, cum omnia, quæ aut dici aut cogitari possunt, antecedat, quonam modo[75] aliter dicetur? Omnes[76] enim theologi Deum viderunt quid maius esse quam concipi posset,[LIII] et idcirco "supersubstantialem",[LIV 77] "supra omne nomen"[LV] et consimilia de ipso affirmarunt, neque aliud per "super", aliud per "sine", aliud per "in", aliud per "non" et per "ante" nobis in Deo expresserunt; nam idem est ipsum esse substantiam supersubstantialem, et substantiam sine substantia,[78] et substantiam insubstantialem et substantiam non substantialem, et substantiam ante substantiam. Qualitercumque autem dixeris, cum id ipsum, quod dicis, non aliud sit quam id[79] ipsum, patet non-aliud simplicius et prius esse per aliudque ineloquibile[LVI] atque inexpressibile.

12 FERDINANDUS: Visne dicere non-aliud affirmationem esse vel negationem vel eius generis tale?

NICOLAUS: Nequaquam, sed ante omnia talia; et istud est, quod per oppositorum coincidentiam[LVII] annis multis quæsivi,

LIII. V. Anselmus, Proslogion, c. 2, p. 101; cf. Augustinus, Conf. VII c. 4 lin. 3; Bonaventura, It. mentis in Deum c. 6 n. 2.

LIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 1 (D/Tr. p. 9 col. 3; CD I p. 108) et passim; v. infra c. XIV n. 57; cf. Proclus, Theol. plat. II 2 (Portus p. 85)-marg. cus. n. 141 (CT III, 2.1, p. 72)-marg. cus. n. 161 (CT III 2.1 p. 76).

LV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 7 (D/Tr. p. 50 col. 3; CD I p. 120).

LVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 10 (D/Tr. p. 108 col. 7; CD I p. 134).

LVII. Doct. Ign. I 4; complicatio contradictoriorum Doct. Ign. I 22; copulatio contradictoriorum De coni. I 8. II I; complicatio oppositorum et eorum coincidentia de coni. II I; coincidentia contrariorum, contradictoriorum, oppositorum De coni. II I.2; Apologia 6,8; 14,8.

74. per: *om. M.*

75. quonam modo: nullo alio modo (?) (natura modo) *To.*

76. Omnes: dominis *To.*

77. supersubstantialem: supersubstantialiter *To.*

78. "super" – substantia: subersubstantialem et substantiam sine substantia, aliud per in aliud per non *To.*

79. idem: id *M To.*

NIC.: Eso que entiendo por medio de ello mismo no puede ser expresado por otro de otra manera. Pues todo después de ello sería, ciertamente, una otra exposición y menor que ello mismo. Pues eso que se esfuerza la mente en ver por medio de ello mismo, siendo así que antecede todo lo que puede decirse o pensarse, ¿de qué modo se dirá de otra manera? Pues todos los teólogos vieron que Dios es aquello mayor que lo que pudiera concebirse, y de ahí que acerca de él mismo afirmaron que es "sobresustancial", "sobre todo nombre" y cosas similares, pero tampoco formularon para nosotros en Dios algo otro por medio del "por sobre", algo otro por el "sin", algo otro por el "in-", algo otro por el "no", algo otro por el "antes"; pues es idéntico que él mismo sea sustancia supersustancial y sustancia sin sustancia, y sustancia insustancial, y sustancia no-sustancial y sustancia antes de la sustancia. Ahora bien, de cualquier manera que lo dijeres, siendo lo que tú dices *no otro que* lo mismo, es evidente que no-otro es más simple y previo y no decible por otro ni tampoco expresable.

FER.: ¿Acaso quieres decir que no-otro es afirmación o negación o algo tal de su género? 12

NIC.: De ninguna manera, sino antes de todas aquellas. Y esto es lo que por medio de la coincidencia de los opuestos busqué durante muchos años,

ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi, ostendunt.[80]

FERDINANDUS: Ponitne non-aliud aliquid, aut aufert aliquid?

NICOLAUS: Videtur ante omnem positionem[81] atque ablationem.[LVIII 82]

FERDINANDUS: Neque igitur est substantia, neque ens,[LIX] neque unum, neque aliud[LX] quodcumque.

NICOLAUS: Sic equidem video.

FERDINANDUS: Eo pacto neque non-ens est[83] nec nihil.[LXI]

NICOLAUS: Et hoc utique sic video.

FERDINANDUS: Sequor te, pater, quantum valeo, mihique videtur certissimum non-aliud nec[84] affirmatione negationeve aut alio quolibet modo comprehendi, sed mirum in modum ad æternum ipsum[85] videtur accedere.[86]

LVIII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 4 (D/Tr. p. 76 col. 3; CD I p. 126); cf. Infra c. XIV n. 59; Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 1 n. 2 (D/Tr. p. 571 col. 1; CD II p. 143); De myst. theol. c. 5 (D/Tr. p. 597 col. 4; CD II p. 149-50); cf. Infra c. XIV n. 71; Albertus M., Super Dion. Myst. theol. c. 5 p. 475-marg. cus. n. 599 (CT III 1 p. 112).

LIX. Cf. c. 2 n. 7.

LX. V. Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 5 (D/Tr. p. 597 col. 4; CD II p. 149-50); v. infra c. XIV, n. 71; cf. Proclus, Theol. plat. II c. 7 (Portus p. 101)-marg. cus. n. 175 (CT III 2.1 p. 78): "nichil aliud"; Proclus, Theol. plat. II c. 12 (Portus p. 113)-marg. cus. n. 190 (CT III 2.1 p. 80): "pro non aliud"; Proclus, Theol. plat. III 9 (Portus p. 135)-marg. cus. n. 208 (CT III 2.1. p. 83): "nihil aliud".

LXI. V. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 371 Co 1081-1082).

80. et istud-ostendunt *om. To.*

81. positionem: acquisitionem *To.*

82. ablationem: oblationem *To.*

83. est: om. *M.*

84. nec: neque *To.*

85. ipsum *om. To*

86. accedere: aspirare *in marg. M.*

como ponen de manifiesto los muchos libros que escribí sobre esta especulación.

FER.: ¿No-otro pone o quita algo?

NIC.: Es visto antes de toda posición y también de toda supresión.

FER.: Por lo tanto, tampoco es sustancia, ni ente, ni uno, ni cualquier otra cosa.

NIC.: Ciertamente, así lo veo yo.

FER.: Por esto ni no-ente, ni tampoco nada.

NIC.: Y esto lo veo precisamente así.

FER.: Te sigo, padre, cuanto soy capaz y me parece muy cierto que no-otro no puede ser comprendido ni por la afirmación ni por la negación o bien por cualquier otro modo, sino que de una manera admirable parece acceder a lo eterno mismo.

NICOLAUS: Stabile, firmum, æternum multum de non-aliud videntur[87] participare, cum alteritatem aut mutationem non-aliud nequaquam possit accipere; cum tamen æternum sit non aliud quam æternum, erit sane æternum aliud quidem quam non-aliud, et ideo ipsum ante æternum[LXII] et ante sæcula[LXIII] perspicio supra omnem esse comprehensionem.

13 FERDINANDUS: Ita quidem necesse est omnem quemcumque[88] tecum perspicientem dicere, quando ad omnium, quæ dici possunt, intendit antecedens. Verum equidem miror,[89] quomodo unum et ens et verum et bonum[LXIV] post ipsum existant.[90]

NICOLAUS: Quamvis unum propinquum admodum ad non-aliud videatur, quando quidem omne aut unum dicatur aut aliud, ita quod unum quasi non-aliud appareat, nihilominus tamen unum, cum nihil aliud quam unum[LXV] sit, aliud est ab ipso non-aliud. Igitur non-aliud est[91] simplicius uno, cum ab ipso non-aliud habeat, quod sit unum; et non e converso. Enimvero[92]

LXII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 10 n. 3 (D/Sc. p. 485 col. 3; CD I p. 216); Liber de causis II n. 20; II n. 23.

LXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 10 (D/Tr. p. 108 col. 3; CD I p. 134); v. infra c. XIV n. 60; De div. nom. c. 5 n. 4 (D/Tr p. 334 col. 1; CD I p. 183); v. infra c. XIV n. 63.

LXIV. V. Echardus, Prol. in opus prop. 4; cf. Proclus, Theol. plat. II c. 6 (Portus p. 96)-marg. cus. n. 171 (CT III 2.1 p. 77): "Plato nominat primum bonum et unum"; Proclus, Element. theol. n. 13-marg. cus. n. 4 (CT III 2.1 p. 112): "bonum idem cum uno"; Albertus M., Super Dion. De div nom. p. 314 n. 20 sqq. -marg. cus. n. 491: "de ente vero, bono et uno nota bene" et n. 492-493 (CT III 1 p. 109); Thomas Aq. , De ver. q. 21, a.3; q. 1, a.1.

LXV. V. Proclus, Theol. plat. II 3 (Portus p. 96)-marg. cus. n. 143 (CT III 2.1 p. 73): "unum est nichil aliud quam unum".

87. videntur: videtur *To.*

88. omnem quemcumque: omne quecumque *To.*

89. miror: maior *To.*

90. existant: Quod ipsum non aliud antecedit unum, verum, bonum *add. in marg. To*^{2}.

91. cum – est *om. To.*

92. Enimvero: Bene vero *To.*

NIC.: Parece que participa en gran medida de no-otro lo estable, lo firme, lo eterno, dado que no-otro de ninguna manera puede recibir la alteración o la mutación. Sin embargo, siendo lo eterno no-otro que eterno verdaderamente será lo eterno ciertamente otro que no-otro y por ello percibo claramente que ello mismo es antes de lo eterno y antes de los siglos, por sobre toda comprensión.

FER.: De esta manera, ciertamente, es necesario que todo 13
aquel que contigo mira con claridad diga cuando apunta a lo que es antecedente de todo lo que puede ser dicho. Sin embargo, yo mismo me sorprendo cómo lo uno y lo ente y lo verdadero y lo bueno existen después de ello mismo.

NIC.: Aunque lo uno parezca cercano de modo notable a lo no-otro, cuando, efectivamente, todo se diga o bien lo uno o bien lo otro, de modo tal que lo uno aparezca como si fuera lo no-otro, sin embargo, con todo, siendo lo uno *no otro que* lo uno, es otro del mismo no-otro. Por lo tanto, lo no-otro es más simple que lo uno, obteniendo del mismo no-otro que sea lo uno, y no a la inversa.

Pues, ahora bien,

quidam[93] theologi unum pro non-aliud accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt, quemadmodum in Platonis Parmenide[LXVI] [94] legitur atque in[95] Areopagita[96] Dionysio.[LXVII] Tamen, cum unum sit aliud a non uno, nequaquam dirigit in primum omnium principium,[LXVIII] quod sive ab alio[97] sive a nihilo aliud esse non potest, quod item[98] nulli est contrarium, ut inferius videbis.

14 Eodem modo de ente considera; nam etsi in ipso non-aliud clare videatur elucere, cum eorum, quæ sunt, aliud ab aliquo minime videatur: tamen ipsum non-aliud præcedit. – Sic de vero, quod quidem similiter de nullo ente negatur, et bono, licet nihil boni expers reperiatur. Sumuntur quoque[99] ob id omnia hæc pro apertis Dei nominibus, tametsi præcisionem non attingant.[LXIX] Non tamen proprie dicuntur[100] illa post non-aliud esse; si enim forent post non-aliud, quomodo eorum quodlibet esset non aliud quam id, quod est? Sic igitur non-aliud ante ista videtur et alia, quod post ipsum non sunt, sed per ipsum.[LXX]

LXVI. Cf. Plato, Parm. 137c-142 a; Proclus, In Parm. VI (Steel p. 406 Co 1127); Proclus, In Parm VII (Steel p. 466 Co 1203); Proclus, Theol. plat. IV 35 (Portus p. 236)-marg. cus. n. 302 (CT III 2.1 p. 97): "de coincidentia contrariorum in uno".

LXVII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (D/Tr p. 543 col. 9; CD I p. 227).

LXVIII. Cf. supra c. 2 n. 6.

LXIX. Cf. Proclus, In Parm. VII (Steel pp. 513-583, 12 A 4-6); Theol. plat. II 4 (Portus p. 96); Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 5 (D/Tr p. 34 col. 5; CD I p. 115).

LXX. Cf. Ioh. Scotus Eriug., Periphys. III 623 D (om. Honorius August., Clavis Phys.).

93. quidam: quidem *To.*

94. Parmenide: Permenide *To.*

95. in *om. To.*

96. areopagita: arcopagita *To.*

97. alio: illo *To.*

98. item: ita est *To.*

99. quoque: que *To.*

100. dicuntur: dicitur *To.*

algunos teólogos aceptando lo uno en lugar de lo no-otro, vieron claramente lo uno mismo antes de la contradicción, al modo como se lee en el *Parménides* de Platón y también en el areopagita Dionisio.

Con todo, siendo lo uno otro de lo no-uno, de ninguna manera dirige hacia el primer principio de todo, el cual sea por otro sea por nada no puede ser lo otro, el cual asimismo a ninguno es contrario, como habrás de ver más abajo.

De la misma manera reflexiona acerca del ente, pues aunque 14
se vea claramente que en él mismo brilla lo no-otro, puesto que respecto de los que son de ninguna manera se ve lo otro por algo [otro], con todo, a ello mismo precede lo no-otro.

Así también respecto de lo verdadero, lo cual ciertamente de modo similar de ningún ente es negado, también acerca de lo bueno, aunque nada se encuentre despojado de lo bueno. Asimismo, todo esto es tomado por este motivo: como nombres manifiestos de Dios, aunque sin embargo no alcancen la precisión. Ahora bien, no se dice propiamente que tales nombres son después de lo no-otro, pues si fueran después de lo no-otro, ¿cómo cualquiera de ellos sería *no otro que* aquello que es? Así, por lo tanto, lo no-otro es visto antes de estas denominaciones y las otras, ya que no son después de ello mismo [lo no-otro] sino por medio de ello mismo [lo no-otro].

Recte igitur tu quidem miratus es de hiis, quæ non-aliud antecedit, si post ipsum sunt, et quonam modo id possibile.

FERDINANDUS: Si recte te capio, ita non-aliud videtur ante omnia, quod ex hiis, quæ post ipsum videntur, nullis[101] abesse possit, si quidem etiam sint contradictoria.

NICOLAUS: Ita utique verum perspicio.

CAPITULUM V[102]

FERDINANDUS: Oro te, pater, patere me loqui ea, quæ equidem sic in non-aliud ductus intueor ut, si me errantem senseris, more corrigas tuo.

NICOLAUS: Eloquere, Ferdinande.

FERDINANDUS: Non-aliud seorsum ante omne aliud intuens ipsum sic video, quod in eo quidquid[103] videri potest intueor; nam neque[104] esse nec cognosci extra ipsum quidquam[105] possibile; aliud etiam ipsum ab esse et cognosci id nequit effugere[106]. Esse enim intelligereve[107] quippiam[108] extra[109] non-aliud sed[110] ne fingere quidem mihi est possibile; adeo ut, si ipsum quoque nihil et ignorare videre absque non-aliud coner, videre frustra et incassum

101. nullis: in illis (?) *To.*

102. Quod sicut sublato non aliud nihil aliorum esse aut cognosci potest, ita eo posito et sunt et cognoscuntur quecumque esse aut cognosci possunt, et non sunt que non sunt *in marg. inferiori To.*

103. quidquid: quicquid *To.*

104. neque: non *To.*

105. quidquam: quicquam *To.*

106. effugere: effligere *To.*

107. intelligereve: intelligerene *To.*

108. quippiam *ex* quippiam *corr. To.*

109. extra: esse *To.*

110. sed: sequi *To.*

Por tanto, tú, ciertamente, te has admirado con justeza acerca de estos nombres a los cuales antecede lo no-otro, bajo qué condiciones son después de ello mismo [lo no-otro] y de qué modo es eso posible.

FER.: Si te comprendo correctamente, de tal manera es visto lo no-otro antes de todo, que de ninguna de estas denominaciones que se ven después de ello mismo [lo no-otro] pueda estar ausente, ciertamente aunque también éstas sean contradictorias.

NIC.: Así, efectivamente, veo con claridad lo verdadero.

CAPÍTULO V

FER.: Te ruego, padre, toleres que yo hable sobre eso que yo mismo intuyo guiado de esta manera hacia lo no-otro, de modo que si experimentaras que yo me equivoco, me corrijas de acuerdo con tu costumbre.

NIC.: Habla, Fernando.

FER.: De tal modo veo lo no-otro intuyéndolo separadamente antes de todo otro que intuyo en ello todo cuanto puede ser visto, pues ni el ser ni tampoco el ser conocido fuera de ello mismo [lo no-otro] es algo posible. También lo otro mismo del ser y del ser conocido no puede escapar a eso. Pues el ser o el entender algo fuera de lo no-otro ni siquiera me es posible imaginarlo, de manera tal que si intentara ver la misma nada y el ignorar sin lo no-otro, intentaría ver inútil y vanamente.

coner. Quomodo enim erit[111] nihil nihil visibile nisi per non-aliud, ut sit non aliud quam nihil? Pari modo de ignorare et ceteris omnibus. Omne enim, quod est, in tantum est, in[112] quantum non-aliud est; et omne, quod intelligitur, in tantum intelligitur, in quantum non-aliud esse intelligitur; et omne, quod videtur verum, usque adeo videtur verum, in quantum non-aliud cernitur. Et summatim quidquid videtur aliud, in tantum aliud videtur, in quantum non-aliud. Sicut igitur sublato non-aliud nec manet, nec cognoscitur quidquam: sic in ipso quidem omnia et sunt et cognoscuntur et videntur.

16 Ipsum enim non-aliud adæquatissima ratio est discretioque[113] et mensura omnium,[LXXI] quæ sunt, ut sint; et quæ non sunt, ut non sint[114]; et quæ possunt esse, ut esse possint; et quæ sic sunt, ut sic[115] sint; et quæ moventur, ut moveantur; et quæ stant, ut[116] stent; et quæ vivunt, ut[117] vivant;[LXXII] et quæ intelligunt, ut intelligant, et eiusmodi[118] omnia. – Ita enim necessarium esse video in eo, quod video ipsum non-aliud se definire ideoque et omnia, quæ nominari possunt.

17 NICOLAUS: Recte in Deum aciem[119] iecisti per non-aliud significatum, ut in principio, causa seu ratione, quæ non est alia

LXXI. V. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 404-Co 1124)-marg. cus. ad. p. 404, 34 (CT III 2.2 n. 513 p. 127); cf. Proclus, Element. theol. n. 117; v. Echardus, Serm. et lect s. eccl., C 21 f. 83r-marg. cus. "Deus mensura seu regula omnium".

LXXII. Cf. Augustinus, De trin. XIV c. 12; Ps. Dionysius, De div. nom. c. 11 n. 6 (D/Tr. p. 519 col. 4; CD I p. 222); cf. infra c. XIV n. 69.

111. erit: *om. M.*

112. in *om. To.*

113. discretioque: descriptioque *To.*

114. sint: sunt *To.*

115. sic – sic *om. To.*

116. ut: et que *To.*

117. ut: et que *To.*

118. eiusmodi: huiusmodi *To.*

119. aciem: actiem *To.*

¿Cómo, pues, la nada es nada visible sino por lo no-otro, de modo que sea *no otro que* nada? De modo similar respecto del ignorar y de todo lo demás.

Pues todo lo que es, en tanto es, es en cuanto no-otro; y todo lo que se entiende, en tanto se entiende, se entiende en cuanto que es no-otro; y todo lo que es visto verdadero, en tanto es visto verdadero, es visto en cuanto es no-otro. Y, sumariamente, todo lo que es visto otro, en tanto es visto otro, es visto en cuanto no-otro. Por lo tanto, así como quitado lo no-otro ni permanece ni es conocida cosa alguna, así también en ello mismo [lo no-otro] ciertamente todo no solamente es sino también es conocido y es visto.

Pues lo mismo no-otro es la razón más adecuada y el discer- 16
nimiento y la medida de todo lo que es, para que sea; y lo que no es para que no sea; y lo que puede ser para que pueda ser; y lo que es así para que así sea; y lo que es movido, para que se mueva; y lo que está en pie, para que permanezca en pie; y lo que vive, para que viva; y lo que entiende, para que entienda; y del mismo modo, todo.

Pues así veo que es necesario en aquello que veo que lo no-otro mismo se defina a sí mismo y por lo mismo también a todo lo que puede ser nombrado.

NIC.: Correctamente proyectaste tu agudeza hacia Dios signi- 17
ficado por no-otro, a fin de que contemplaras en el principio, causa o razón, la cual no es otra

nec diversa, cuncta humaniter visibilia conspiceres, quantum tibi[120] nunc quidem[121] conceditur. Tantum autem conceditur,[122] quantum ipsum non-aliud, scilicet rerum ratio, tuæ[123] se rationi seu menti revelat sive visibilem exhibet; sed hoc nunc[124] medio per non-aliud, quia sese definit, revelavit clarius quam antea. Nam quo pacto mihi se[125] visibilem[126] præstiterit, in libellis pluribus legere potuisti:[LXXIII] nunc autem in hoc ænigmate significati ipsius non-aliud per rationem potissimum illam, quia[127] se[128] definit, fecundius et clarius, adeo ut sperare queam ipsum Deum sese nobis aliquando sine ænigmate revelaturum.[LXXIV]

FERDINANDUS: Licet in præmissis, quæcumque videri per nos possunt, omnia complicentur, ut tamen acrius excitemur, certa dubia tangamus, ut per illorum evacuationem pronior fiat visio exercitata.

18 NICOLAUS: Placet,[129] ut ita facias.

FERDINANDUS:[130] In primis quærit scientiæ avidus, ubi sumi debeat ratio, quod Deus trinus et unus est per li non-aliud significatus, cum non-aliud numerum omnem antecedat.[LXXV]

LXXIII. Docta ign. I c. 4 (h I, p. 10 sqq.); De genesi c. 1 (h IV n. 141); De possest (h XI/2 n. 5 sqq.); De ven. sap. c. 1-4, 13, 14 (h XII n. 1 sqq.); De apice theoriæ (h XII n. 1 sqq.).

LXXIV. I Cor. XIII, 12.

LXXV. Cf. De docta ign. I c. 7 (h I, p. 15).

120. tibi *om. To.*

121. nunc quidem: quidem nunc quidem *To.*

122. Tantum autem conceditur *om. To.*

123. tuæ: tuo (seu tue?) *To.*

124. nunc *om. To.*

125. per-se *om. To.*

126. visibilem: reperibilem *To.*

127. quia: que *To.*

128. se: sic *To.*

129. placet: placuit *To.*

130. Ferdinandus: Quo pacto ipsum non aliud particularibus questionibus opituletur (?). Et primo quomodo ab eo ratio sumat quod Deus sit trinus et unus *add. in marg. inf. To.*

ni diversa, todo lo que es visible humanamente, ciertamente en la medida en que te es concedido ahora.

Ahora bien, tanto es concedido, cuanto lo mismo no-otro, es decir, la razón de las cosas, se revela a tu razón o mente, es decir, se muestra visible; pero ahora valiéndose de esto: por medio de lo no-otro, porque se define a sí mismo, se reveló más claramente que antes.

Pues de qué modo se me ha presentado visible, lo has podido leer en muchos libros, ahora, empero, en este enigma del significado del mismo no-otro, muy principalmente por aquella razón: porque se define a sí mismo más fecunda y claramente, al punto que yo pueda esperar que el mismo Dios habrá de revelarse en algún momento a nosotros sin enigma.

FER.: Aunque en lo dicho antes todo cuanto puede ser visto por nosotros se complica, sin embargo a fin de que seamos estimulados más incisivamente, propongamos ciertas dudas para que al evacuarlas resulte más próxima la visión ejercitada.

NIC.: Me agrada que así lo hagas.

FER.: En primer lugar, el ávido de ciencia se pregunta dónde 18
deba tomarse el argumento de que Dios trino y uno es significado por *li* no-otro, puesto que lo no-otro antecede a todo número.

NICOLAUS: Ex hiis, quæ dicta sunt, unica[131] ratione omnia videntur, quam tu quidem vidisti esse, quia principium per non-aliud significatum se ipsum definit.[LXXVI] In explicatam igitur eius definitionem intueamur, quod[132] videlicet non-aliud est non aliud quam non aliud; idem triniter repetitum si est primi definitio, ut vides,[133] ipsum profecto est[134] unitrinum[LXXVII] et non alia ratione, quam quia se ipsum definit; non enim foret primum, si se ipsum minime definiret; se autem quando definit, trinum ostendit.[LXXVIII] Ex perfectione igitur vides resultare trinitatem, quam tamen, quoniam[135] ante aliud vides, nec numerare potes nec numerum esse affirmare, cum hæc trinitas non sit aliud quam unitas, et unitas[LXXIX 136] non sit aliud quam trinitas,[LXXX] quia tam trinitas quam unitas non sunt aliud quam[137] simplex principium per non-aliud significatum.

FERDINANDUS: Optime perfectionis primi necessitatem video, quia se definit, exigere, ut sit unitrinum ante[138] aliud tamen et numerum,[LXXXI] cum ea, quæ ipsum primum præsupponunt, ad eius nihil[139] conferant perfectionem. Sed cum alias et sæpe hanc

LXXVI. vide supra c. I.

LXXVII. Doct. ign. I c. 7, 10, 14, 20 (h I p. 14 sqq.); II c. 7 (h I p. 81 sqq.); Apol. (h II p. 23); De vis. dei c. 17 (h VI, n. 71 sqq.); De princ. (h X/2b n. 14 sqq.); De possest (h XI/2 n. 45 sqq.); De beryllo (h XI n. 32 sqq.).

LXXVIII. V. Boethius, De trin. c. 6 p. 28.

LXXIX. V. Boethius, De trin. c. 3 p. 14.

LXXX. V. Theodericus Carnot., Lectiones II n. 8 p. 154.

LXXXI. Cf. Augustinus, De trin. VI c. 8.

131. unica: unita (? Unica?) *To.*

132. quod: quid *To.*

133. est non – vides *om. To.*

134. est: et *To.*

135. tamen, quoniam: numquam *To.*

136. et unitas: *om. To.*

137. trinitas – quam *om. To.*

138. ante: an *To.*

139. aliud – nihil *om. To.*

NIC.: A partir de aquello que ha sido dicho, todo es visto con una única razón, a la cual, ciertamente, has visto que es porque el principio significado por no-otro se define a sí mismo. Por lo tanto, intuyamos en su explicada definición que lo no-otro es *no otro que* lo no-otro, lo mismo repetido trinitariamente si es definición de lo primero, como ves ello mismo es efectivamente unitrino y no por otra razón que porque se define a sí mismo, pues no sería primero si de ninguna manera se definiera a sí mismo. Ahora bien, cuando se define se muestra trino.

Por lo tanto, ves que la trinidad surge de la perfección a la cual, sin embargo, porque la ves antes de lo otro, ni puedes numerarla ni puedes afirmar que sea número, puesto que esta trinidad no es otro que la unidad, y la unidad no es otro que la trinidad, porque tanto la trinidad como la unidad no son otro que el simple principio significado por no-otro.

FER.: Veo muy bien que la necesidad de la perfección de lo primero –puesto que a sí mismo se define– exige que sea unitrino antes de lo otro, por lo mismo aún también antes del número, ya que aquello que presupone lo primero mismo en nada aporta a su perfección. Pero como en otras oportunidades, y frecuentemente

divinam foecunditatem[LXXXII] nisus[140] sis aliquo modo, maxime quidem in Docta ignorantia, explanare per alios terminos, satis erit, si istis nunc pauca addideris.[LXXXIII]

19 NICOLAUS: Trinitatis secretum, Dei utique dono fide[141] receptum, quamvis omnem sensum longe exsuperet atque antecedat, hoc medio,[142] quo in præsentia Deum indagamus, non aliter nec præcisius quam superius audisti, declarari potest. Sed qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum Trinitatem nominant,[143] minus præcise quidem appropinquant, congrue tamen nominibus illis utuntur propter scripturarum convenientiam.[LXXXIV] Qui vero unitatem,[144] æqualitatem et nexum[LXXXV] Trinitatem[145] nuncupant, propius accederent, si termini illi sacris in litteris[146] reperirentur inserti; sunt enim hii,[147] in quibus non-aliud clare relucescit; nam in unitate, quæ indistinctionem a se dicit et ab alio distinctionem, profecto non-aliud cernitur. Ita et in æqualitate sese manifestat et nexu consideranti. Adhuc simplicius hii termini: hoc, id et idem[LXXXVI] [LXXXVII] lucidius præcisiusque

LXXXII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 550 col. 1; CD I pp. 228-229).

LXXXIII. Docta ign. I c. 7-10 (pp. 14-21).

LXXXIV. V. Math XXVIII, 28; E.S. n. 10.

LXXXV. V. Augustinus, De doct. christ. I c. 5; Ioh. Saresberiensis, De septem sept. PL 199, 961b; Theodericus Carnot., Lectiones VII n. 5-7 p. 221 ssq.) Glossa V n. 21 p. 321; Commentum II n. 30-37 p. 100 sqq.

LXXXVI. V. Ps. Beda, Com. in libr. Boethii de trin. PL 95, 400 B-C.

LXXXVII. Cf. De docta ignorantia I c. 9 (h I, p. 18).

140. nisus: visus *To.*

141. fide: fidei *To.*

142. medio: modo *To.*

143. nominant: nominat *To.*

144. unitatem: unitatemque *To.*

145. trinitatem *ex* trinitatem æqualitatem *corr.* M^2.

146. litteris: libri *To.*

147. hii: quinque *To.*

te has esforzado en explayar de alguna manera, máxime ciertamente en la *Docta ignorancia*, por medio de otros términos, será suficiente si a ésos pudieras añadir ahora algunos pocos.

NIC.: El misterio de la Trinidad –ciertamente recibido por la 19
fe con la gracia de Dios–, aunque largamente supere todo sentido y lo preceda, según este procedimiento con el cual al presente preguntamos por Dios, no puede ser aclarado de otra manera ni más precisamente como has oído más arriba.

Pero quienes nombran a la trinidad "Padre", "Hijo" y "Espíritu Santo", en verdad se acercan menos precisamente, sin embargo utilizan tales nombres congruentemente en razón de la concordancia con las Escrituras.

Ahora bien, quienes denominan a la trinidad "unidad", "igualdad" y "nexo" acceden de modo más cercano, si tales términos se encontraran insertos en las sagradas escrituras, pues son aquellos en los cuales claramente reluce lo no-otro. Pues en la unidad, la cual dice indistinción por sí y distinción de otro, ciertamente se contempla lo no-otro. Del mismo modo también para quien reflexione se manifiesta a sí misma en la igualdad y en el nexo.

Más simplemente todavía estos términos: "esto", "eso", "lo mismo", imitan de un modo más brillante y más preciso

non-aliud imitantur, sed minus sunt in usu. Sic[148] itaque patet in[149] non aliud et non aliud atque non aliud, licet minime usitatum sit, unitrinum principium clarissime revelari supra omnem tamen nostram[150] apprehensionem atque capacitatem. Quando enim primum principium ipsum se definit[151] per non-aliud significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quæ[152] contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur.

CAPITULUM VI

20

FERDINANDUS: Hæc de hoc quidem sufficiant; nunc ut in alio non-aliud ostendas, porro perge.

NICOLAUS: non-aliud[153] neque est aliud,[LXXXVIII] nec ab alio aliud,[LXXXIX] nec est in alio aliud non alia[154] aliqua ratione,[XC] quam quia non-aliud quod nullo modo esse aliud potest, quasi sibi desit aliquid sicut alii. Aliud enim, quia aliud est ab aliquo, eo caret, a quo aliud. non-aliud autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidquam esse potest.[XCI] Unde

LXXXVIII. V. Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 5 (D/Tr. p. 597 col. 4; CD II p. 150); infra c. XIV n. 71; cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 387 Co 1103-1104)-marg. cus. ad. p. 387, 5-12 (CT III 2.2, n. 486 p. 121).

LXXXIX. Cf. De dato patris luminum c. 2 (h IV n. 98, 9-18).

XC. Cf. De venatione sapientiæ c. 16 (h XII n. 47, 1-7).

XCI. Cf. De docta ignorantia II c. 13 (h I, p. 113, n. 179); De visione Dei c. 9 (h VI n. 34, 12; n. 35, 9).

148. sic: sed *To.*

149. in *om. To.*

150. NOSTRAM: viam *To.*

151. se definit: dese finit *To.*

152. definitio, quæ: definitioque *To.*

153. Non aliud: nihil aliud *To.*

154. alia *om. To.*

lo no-otro, pero son menos usados. Así, por lo tanto, es evidente que en no-otro, y no-otro, y también no-otro, aunque de ninguna manera haya sido utilizado, el principio unitrino se revela clarísimamente por sobre toda nuestra aprehensión y capacidad.

Pues cuando el principio primero se define a sí mismo significado por medio de no-otro, en ese movimiento definiente a partir de lo no-otro se origina lo no-otro y también a partir de lo no-otro y originado lo no-otro en lo no-otro se termina la definición, la cual será más claramente intuida contemplando que lo que pueda decirse.

CAPÍTULO VI

FER.: Sea suficiente, en verdad, lo dicho acerca de esto. Ahora continúa de modo que puedas mostrar en lo otro lo no-otro.

NIC.: No-otro ni es otro, ni otro de otro, ni tampoco es en otro otro no por alguna otra razón que porque es no-otro que de ningún modo puede ser otro, como si a ello le faltara algo, tal como los otros. Pues otro, porque es otro respecto de algo, carece de aquello por lo cual es otro. Ahora bien, no-otro, porque por ninguno es otro, no carece de algo, ni tampoco algo cualquiera puede ser por fuera del mismo. De donde,

sicut non potest sine ipso neque dici quidquam nec cogitari, quod per ipsum non dicatur aut cogitetur, sine quo non esse, non discerni aliquid possibile est, cum talia omnia antecedat:[XCII] tunc ipsum in se antecedenter et absolute non aliud quam ipsum videtur et in alio cernitur non aliud quam ipsum aliud; puta si dixero Deum nihil visibilium esse, quoniam eorum causa est et creator, et si[155] dixero ipsum in cælo esse non aliud quam cælum; quomodo enim cælum non aliud quam cælum foret, si non-aliud in ipso foret aliud quam cælum?[XCIII] Cælum autem cum a non-cælo aliud sit, idcirco aliud est; Deus vero, qui non-aliud est, non est cælum, quod[156] aliud, licet nec in ipso sit aliud, nec ab ipso aliud, sicut lux non est color,[XCIV] quamvis nec in ipso nec ab ipso aliud sit.

21 Oportet te attentum esse, quomodo omnia, quæ dici aut cogitari possunt, ideo non sunt primum per non-aliud significatum, quia ea omnia a suis oppositis alia sunt.[XCV] Deus autem, quia non aliud est[157] ab alio, non est aliud, quamvis non aliud et aliud videantur opponi; sed non opponitur aliud ipsi,[XCVI] a quo habet quod est aliud, ut prædiximus.[XCVII] Nunc vides,

XCII. Cf. Cribratio Alkorani II c. 1 (h VIII n. 88, 10-14); De principio (h X/2b n. 19, 10-13).

XCIII. De principio (h X/2b n. 34, 16-19).

XCIV. Cf. supra c. 3 n. 8; Proclus, Theol. plat. IV 12 (Portus p. 199)-marg. cus. n. 278 (CT III 2.1 p. 94).

XCV. Cf. Sermo XX (h XVI n. 6,1-22); CCLVIII (h XIX n. 15, 1-10) | quia-sunt: De docta ignorantia I c. 22 (h I, p. 44, n. 67); De genesi c. 1 (h IV n. 145, 16-19); De possest (h XI/2 n. 13, 13-16).

XCVI. Cf. Aristoteles, Met. XII 10 1075b22-marg. cus. C 184 f. 38v: "Nil primo contrarium".

XCVII. V. supra c. II n. 7.

155. si *om. M.*

156. quod: quo *To.*

157. est *om. To.*

así como no puede sin ello mismo ni ser dicha cosa alguna, ni ser pensada que no sea dicha o pensada por ello mismo, sin lo otro no es posible que algo sea, ni que sea discernido por cuanto antecede a todo ello. Entonces lo mismo es visto en sí antecedente y absolutamente *no otro que* ello mismo, y en otro se ve *no otro que* otro mismo, por ejemplo, si dijera que Dios es nada de lo visible porque es la causa de ello y el creador, y dijera que él mismo es en el cielo *no otro que* cielo. Pues ¿cómo el cielo podría ser *no otro que* cielo si en él mismo no-otro fuera otro que cielo? Ahora bien, siendo el cielo otro de lo no-cielo, es por eso que es otro; Dios, empero, quien es no-otro, no es el cielo, lo cual es otro, aunque ni en el cielo sea otro ni tampoco respecto del cielo sea otro. Así como la luz no es color aunque no sea otro ni en el color ni respecto del color.

Conviene que prestes atención a cómo todo lo que puede ser 21
dicho o ser pensado no es, en consecuencia, lo primero significado por medio de no-otro ya que todo ello es otro de su opuesto. Dios, por su parte, porque es no-otro de otro, no es otro, aunque no-otro y otro parezcan oponerse; pero no se opone otro al mismo de quien tiene el que sea otro, como hemos dicho anteriormente. Ahora ves

quomodo recte theologi affirmarunt Deum in omnibus omnia,[XCVIII] licet omnium nihil.[XCIX C]

FERDINANDUS: Nemo est, qui quidem mentem applicans hæc tecum non videat.[158] Ex quo constat unicuique Deum innominabilem[159] omnia[160] nominare, infinitum omnia finire, interminum omnia terminare et de omnibus eodem modo.

22 NICOLAUS: Recte; nam cum ipso non-aliud cessante omnia, quæ sunt quæque non sunt, necessario cessent,[CI] clare perspicitur,[CII 161] quomodo in ipso omnia anterioriter ipsum sunt et ipsum in omnibus omnia. Cum igitur in alio ipsum intueor[162] aliudque in ipso ipsum, prioriter:[163] quomodo per ipsum sine alio aliquo omnia id sunt, quod quidem sunt, video; non enim creat cælum ex alio, sed per cælum, quod in ipso ipsum est; sicut si ipsum intellectualem spiritum diceremus seu lucem et in ipso intellectu rationem omnium esse ipsum consideraremus;

XCVIII. V. I Cor. XV, 28; Honorius August., Clavis Phys. n. 165 p. 130 (Periphys. I 683 B); n. 157 pp. 123-124 (Periphys. I 675 B-C).

XCIX. V. Proclus, Theol. plat. II 4 (Portus p. 93); In Parm. VI (Steel p. 367 Co 1076); Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 3 (D/Tr. p. 405 col. 1; CD I p. 198); infra c. XIV, n. 65; cf. Theodericus Carnot., Glossa II 13 p. 281; Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 1 n. 63 p. 40-marg. cus. n. 188 (CT III 1, p. 99).

C. De docta ignorantia I c. 16 (h I, p. 31, n. 43) et Apologia doctæ ignorantiæ (h II, p. 31/32, n. 46); De visione Dei c. 12 (h VI n. 48, 3).

CI. Cf. R. Lullus, Liber de forma dei, d.5 n. 24-marg. cus. n. 16 (CT III 4 p. 47).

CII. V. supra c. V n. 15: Sicut igitur sublato "non aliud" nec manet, nec cognoscitur quidquam; cf. De apice theoriæ (h XII n. 8, 1-3); Sermo XXII (h XVI n. 13, 10-13).

158. videat: hæc tecum *add. et del. M.*

159. innominabilem: innobinabilem *To.*

160. omnia *om. To.*

161. perspicitur: prospicitur *To.*

162. intueor: intuor *To.*

163. prioriter: preoritur *To.*

cómo los teólogos afirmaron correctamente que Dios es en todo aunque nada de todo.

FER.: Ciertamente no hay nadie que aplicando la mente no vea esto contigo. De lo cual consta para cada uno que Dios innombrable da el nombre a todo, que lo infinito todo finaliza, que lo sin límite a todo pone término y de la misma manera respecto de todo.

NIC.: Correcto. Pues juntamente con no-otro mismo que cesa 22
cesará necesariamente todo aquello que es y lo que no es; claramente se percibe cómo en ello mismo todo es anteriormente ello mismo y ello mismo es todo en todo. En consecuencia, cuando intuyo en otro a ello mismo y otro en ello mismo, intuyo al mismo prioritariamente; veo cómo, por medio de ello mismo, sin otro alguno, todo eso que es lo que ciertamente es, pues no crea el cielo a partir de otro sino por medio del cielo que es en ello mismo lo mismo, a la manera como si llamáramos a ello mismo espíritu intelectual o luz y consideráramos en el mismo intelecto que la razón de todo es ello mismo.

tunc enim ratio, cur cælum cælum et non aliud prioriter in ipso est, per quam constitutum est cælum, sive quæ[164] in cælo est cælum. Sensibile igitur cælum non est id, quod est, ab alio aut quid[165] aliud a cælo, sed ab ipso non-aliud ab aliquo, quod vides ante nomen, quia omnia[166] in omnibus est nominibus et omnium nullum. Nam eadem ratione, qua rationem illam cælum nominarem, eadem ratione[167] ipsam terram nominarem atque aquam et pari[168] de singulis modo.[169] Et si rationem cæli non video cælum nominandam, quasi causa causati non habeat nomen, sic ipsum eadem ratione nullo nomine[170] video nominabilem. Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen.

23 CAPITULUM VII

FERDINANDUS: Intelligo et ita etiam verum cerno. Si enim cessaret causa, cessaret effectus;[CIII] et ideo cessante ipso "non aliud, cessaret omne aliud et omne nominabile et ita etiam ipsum nihil, cum nihil nominetur; ostende mihi, quæso, ut id ipsum perspiciam.

NICOLAUS: Certum est quod si cessaret frigus, cessaret et glacies, quæ iam Romæ videtur[171] multiplicata; verum propterea

CIII. V. Thomas Aq. , S. theol. I q. 96 a.3 obj. 3; I-II q. 103 a.4 ad. 3; III q. 54 a.4 obj.3; cf. Albertus M., Problemata q. 20 p. 56; R. Lullus, Declaratio Raimundi, c. 199.

164. sive quæ: sine qua *To.*

165. quid: quod *To.*

166. omnia *om. To.*

167. ratione: illam cælum nominarem *add. et del. M.*

168. pari: ratione *add. To.*

169. modo: modis *To.*

170. nullo nomine *om. To.*

171. videtur: videntur *To.*

Pues, entonces, la razón porque el cielo es cielo y no otro, es prioritariamente en ello mismo, por medio de ella el cielo es constituido, o sea, la razón en el cielo es cielo. Por lo tanto, el cielo sensible no es aquello que es por otro o bien algo otro del cielo, sino que es por lo no-otro mismo, por algo que ves antes del nombre, porque es todo en todos los nombres y ninguno de todos ellos.

Pues por la misma razón por la cual a aquella razón podría llamar cielo, por esa misma razón podría llamarla a la misma tierra y agua y de modo similar para cada cosa. Y si no veo que la razón de cielo ha de ser llamada cielo, como si la causa de lo causado no tuviese nombre, de la misma manera veo que ello mismo por la misma razón no es nombrable por ningún nombre. En consecuencia, no veo a lo innombrable como si estuviera privado de nombre, sino más bien antes del nombre.

CAPÍTULO VII

23

FER.: Entiendo y así también distingo lo verdadero. Pues si cesara la causa, el efecto cesaría, y por ello cesando no-otro mismo cesaría todo otro y todo lo nombrable y así también la misma nada, puesto que nada llevaría nombre. Muéstramelo, te pido, a fin de que perciba esto mismo.

NIC.: Es cierto que si cesara el frío, también cesaría el hielo que ahora parece multiplicado en Roma; sin embargo, a causa de ello

aqua prior glacies[172] non cessaret; cessante vero ente cessaret et glacies et aqua, ita quod actu non esset; et tamen materia seu possibilitas essendi[CIV] aquam non cessaret. Quæ quidem possibilitas essendi aquam una dici possibilitas potest. – Cessante vero uno et glacie et aqua, et essendi aquam cessaret possibilitas. At non cessaret omne intelligibile, quod posset ad essendi aquam possibilitatem necessitari[173] per omnipotentiam, puta ipsum intelligibile nihil[174] vel chaos[CV] non[175] cessaret, quod quidem ab[176] aqua distantius est quam ipsa essendi aquæ[177] possibilitas, quæ, quamvis remotissima confusissimaque, omnipotentiæ tamen necessitatur oboedire. Vigor autem omnipotentiæ in ipsum[178] non cessaret[179] per unius cessationem. – Verum si ipsum non-aliud cessaret, statim omnia cessarent, quæ ipsum non-aliud antecedit. Atque ita non entium solummodo actus cessaret ac potentia, sed et[180] non-ens et nihil entium, quæ non-aliud antecedit.

24 FERDINANDUS: Satis dubio fecisti. Nunc nihil video, quod est non[181] aliud quam nihil, non-aliud ante se habere, a quo distat

CIV. Cf. Theodericus Carnot., Commentum II n. 19 p. 97; Clarenbaldus, Tractatulus 19 p. 205.

CV. Cf. Augustinus, De gen. contra manich. I c. 5 n. 9; Proclus, In Parm. VI (Steel p. 402; Co 1121); Theodericus Carnot., Tractatus n. 24 p. 192; Petrus Lombardus, Sent. II d.12 c. 1 n. 2; R. Lullus, Liber de deo ignoto et de mundo ignoto d. 2.

172. glacies: glacie *To.*

173. necessitari: necessari *To.*

174. nihil *om. To.*

175. non *dupl. To.*

176. ab *om. To.*

177. aquam: aque *M To.*

178. confusissimaque – ipsum: vigo aut omnipotentie ipsum confusssimaque omnipotentie tamen necessitare oboedire *To.*

179. cessaret: tamen *add. To.*

180. et *om. To.*

181. est non: non est *To.*

no cesaría el agua, previa al hielo; pero cesando el ente cesaría no sólo el hielo sino también el agua de modo tal que no sería en acto y, sin embargo, no cesaría la materia o posibilidad de ser agua. Ciertamente esta posibilidad de ser agua puede ser dicha la única posibilidad. Pero cesando lo uno y el hielo y el agua también cesaría la posibilidad de ser agua. Con todo, no cesaría todo inteligible que pudiera ser necesario para la posibilidad de ser agua por medio de la omnipotencia; piensa, por ejemplo, que la misma inteligible nada o el caos no cesaría, lo cual ciertamente es más distante del agua que la misma posibilidad de ser agua que, aunque muy remota y muy confusa, está sin embargo sujeta a obedecer a la omnipotencia. Pues la fuerza de la omnipotencia sobre ello mismo no cesaría a causa de la cesación de uno.

Pero si no-otro cesara, súbitamente cesaría todo aquello a lo cual antecede no-otro mismo. Asimismo, de esta manera no solamente cesaría el acto de los no-entes y la potencia, sino también lo no-ente y la nada de los entes a los que no-otro antecede.

FER.: Has atendido suficientemente mi duda. Ahora veo que 24
la nada, que es *no otro que* nada, tiene antes de sí no-otro, lo cual dista

ultra actu esse et esse potentia. Videtur enim mente quam confusissimum chaos, quod infinita dumtaxat virtute, quæ non-aliud est, ut determinetur, potest astringi.

NICOLAUS: Dixisti virtutem actu infinitam esse non-aliud. Quomodo id vides?

FERDINANDUS: Virtutem unitam[CVI] et minus aliam video fortiorem; quæ igitur penitus 'non aliud',[182] illa erit infinita.

NICOLAUS: Optime et rationabiliter imprimis dicis; rationabiliter inquam: sicut enim sensibilis visio quantumcumque[183] acuta absque omni sensatione seu sensibili motu esse nequit, ita et mentalis non est absque omni ratione seu motu rationali. Et quamvis recto intuitu[184] te videam uti, scire tamen opto, an ipsum non-aliud sic per mentem videatur in omnibus, quod non possit non videri.

FERDINANDUS: Ad principium se et quæ dici queunt omnia definiens[CVII] recurro videoque, quomodo videre est non aliud quam videre,[185] et video equidem, quod ipsum non-aliud tam per videre quam non videre conspicio. Si igitur mens sine ipso non-aliud nec videre potest nec non videre,[186] non igitur ipsum non-aliud potest non videri, sicut non potest non sciri, quod per scientiam scitur atque ignorantiam.[CVIII] In alio ipsum non-aliud cernitur, quia, cum aliud videtur, aliud videtur et non-aliud.

NICOLAUS: Bene ais. Sed quomodo vides aliud, si in alio non[187] vides aut in "non alio"?

CVI. V. Liber de causis XVI n. 138; Echardus, Expos. ev. sec. Ioh. XXI 3 n. 718; Thomas Aq. , De pot. q. 7 a. 8; cf. Iohannes de Fonte, Auctoritates Aristotelis, sent. XIII.

CVII. Cf. Augustinus, Sermo 299 b.

CVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 3 (D/Tr. p. 404 col. 2; CD I p. 198); infra c. XIV n. 65; cf. De myst. theol. c. 2 (D/Sar. p. 579 col. 4; CD II p. 145).

182. non aliud: non *To.*

183. quantumcumque: quandocumque *To.*

184. recto intuitu: recte intuenti *To.*

185. videre: non videre *To.*

186. et video – videre *om. To.*

187. non *om. To.*

más allá del ser en acto y del ser en potencia. Pues se ve con la mente un caos en sumo grado confuso que, por lo menos por la virtud infinita, la cual es no-otro, puede ser coaccionado para que se determine.

NIC.: ¿Has dicho que no-otro es virtud infinita en acto? ¿Cómo ves eso?

FER.: Veo más fuerte a la virtud unida, que es menos otra; por lo tanto aquella que es plenamente no-otro, ésa será infinita.

NIC.: Hablas muy bien y, por sobre todo, razonablemente; digo razonablemente, pues así como la visión sensible cuanto más aguda sea no puede darse sin sensación alguna o movimiento sensible, así también la visión mental no es sin razón alguna o movimiento racional. Y aunque vea que tú usas de una intuición correcta, sin embargo prefiero saber si lo no-otro mismo es visto por medio de la mente en todos ellos, de tal manera que no pueda no ser visto.

FER.: Retorno al principio que se define a sí mismo y a todo lo 25
que puede decirse y veo cómo ver es *no-otro que* ver, y veo ciertamente que lo no-otro mismo lo contemplo tanto por el ver como por el no ver. Si por lo tanto la mente sin no-otro mismo no puede ni ver ni no-ver, consecuentemente no puede no-otro mismo no ser visto, así como no puede no saberse lo que es sabido por la ciencia y también por la ignorancia. En otro se distingue no-otro mismo, porque cuando se ve otro, se ve otro y no-otro.

NIC.: Dices bien. Pero ¿cómo ves otro si no ves en otro, o bien ves en no-otro?

26 FERDINANDUS: Quoniam positio ipsius non-aliud omnium est positio et eius sublatio omnium sublatio, ideo aliud nec[188] extra non-aliud est nec videtur.

NICOLAUS: Si in "non alio" aliud vides, utique non vides[189] ipsum ibi esse aliud, sed non aliud, cum in "non alio" esse aliud sit impossibile.

FERDINANDUS: Aliud in "non alio" videre me idcirco aio, quia extra ipsum nequit videri. Sed si me quid sit aliud in "non alio" interrogares, dicerem[190] esse non-aliud.

NICOLAUS: Recte.

27 CAPITULUM VIII[191]

FERDINANDUS: De quidditate[CIX] aliquid attingere expedit.

NICOLAUS: Attingam! Non hæsitas, ut opinor, ipsius non-aliud quidditatem non-aliud ipsum esse; ideo Dei sive ipsius non-aliud[192] quidditas ab aliqua quidditate non est alia, sed in omni[193] alia quidditate ipsum non-aliud est ipsa non alia. Alia igitur a quidditate ipsius aliud idcirco accidunt ei, quia aliud, quod sine alio non-aliud foret. Alia igitur illa ad ipsius aliud[194] quidditatem consequenter se habentia quidditatis ipsius aliud splendores sunt, qui in nihil umbra occumbunt[CX 195]. Quidditas igitur, quæ[196]

CIX. Cf. e.g. Avicenna, Met. I, 6: Thomas Aq. , De ente et essentia c. 1.

CX. Cf. Proclus, In Parm. VI (Steel pp. 355-6 Co 1060); Isaac Israeli, Liber de definicionibus p. 313 l.26; Albertus M., De causis I tract. 4 c. 5 p. 48; I tract. 4 c. 8 p. 55.

188. nec: et *To.*

189. utique non vides *om. To.*

190. dicerem: dicere *To.*

191. Capitulum VIII: De quiditate *in marg. To.*

192. non aliud: non aliquid *To.*

193. in omni: omni in *To.*

194. ipsius aliud: aliud ipsius *To.*

195. occumbunt: accumbit *To.*

196. quæ: quia *To.*

FER.: Porque la posición de no-otro es la posición de todo y su 26
supresión es la supresión de todo, por ello otro ni es ni es visto fuera de no-otro.

NIC.: Si en no-otro ves otro, ciertamente no ves que ello mismo allí sea otro sino no-otro, siendo imposible que en no-otro sea otro.

FER.: Por esto digo yo que veo otro en lo no-otro, porque fuera de ello mismo no puede ser visto. Pero si alguien me preguntara qué es otro en no-otro, diría que es no-otro.

NIC.: Correcto.

CAPÍTULO VIII 27

FER.: Es conveniente acceder a tratar algo acerca de la quididad.

NIC.: Lo trataré. Según pienso, no dudas que la quididad de lo no-otro mismo es lo no-otro mismo. Por lo cual la quididad de Dios o quididad de lo no-otro mismo no es otra distinta por alguna quididad sino que en toda otra quididad lo no-otro mismo es la misma no otra.

En consecuencia los otros de la quididad de otro mismo por esto se adhieren accidentalmente a ella: porque es otro que sin otro sería no-otro. Por tanto, aquellos otros que se comportan consecuentemente respecto de la quididad de otro mismo son reflejos de la quididad de otro mismo que perecen en la sombra de la nada. Así pues, la quididad que es

non-aliud, quidditatis ipsius aliud quidditas est, quæ quidem quidditatis est prioris[197] relucentia. Suntque alia, quæ illi accidunt, in quibus quidditas illa, cui accidunt, lucet.

28 Quidditas, quam mente ante[198] quantitatem[199] video, cum sine quanto imaginari non possit, in imaginatione varias recipit imagines, quæ sine varia quantitate esse non queunt;[CXI 200] et licet de quidditatis essentia quantitas non sit, quam mens quidem supra imaginationem contemplatur,[CXII] cumque quidditas illa, quam mens videt, non alia a quidditate sit, quam imaginatio imaginatur: quantitas tamen sic est consequenter ad imaginis quidditatem, quod sine ipsa esse nequit imago.

29 Sic de magnitudine dico,[201] quæ mente supra imaginationem videtur ante imaginariam quantitatem.[CXIII] Sed in imaginatione cernitur quantitas. Quanto est autem absolutior eius imaginatio a grossa[202] et umbrosa quantitate subtiliorque atque simplicior, tanto in ea magnitudinis quidditas simplicius et certius et imaginaria verior[203] relucescit. Non enim quantitas aliquid est ad magnitudinis quidditatem, quasi ex eo constituatur, necessarium, cum maxima simplicitas sive indivisibilitas magna sit absque quantitate. Sed si debet imaginari magnitudo sive imaginabiliter[204] apparere, statim quantitas est necessaria,

CXI. Cf. Albertus M., Met. V tract. 1 c. 9 p. 230.

CXII. Cf. Honorius August., Clavis Phys. n. 145 (Periphys. 659D-660A).

CXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 1 (D/Sar. p. 454 col. 4; CD I p. 208); infra c. XIV, n. 67; cf. Proclus, In Parm. IV (Steel p. 187 Co 854)-marg. cus. ad. p. 187, 99 (CT III 2.2 n. 247, p. 67); Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 9 n. 3 p. 378.

197. est prioris: prioris est *To.*

198. ante *dupl. To.*

199. quantitatem: quantitate in *To.*

200. queunt: possunt *To.*

201. dico: Magnitudo *in marg. To.*

202. a grossa: a crassa *To.*

203. verior: vero *To.*

204. imaginabiliter: *ex* magnabiliter *corr. To (dupl. M?).*

no-otro es la quididad de la quididad de otro mismo, la cual, ciertamente, es reflejo de la quididad primera. Y hay también otros que se adhieren accidentalmente a aquella quididad, en los que resplandece aquella quididad, a la cual accidentalmente se añade.

La quididad que veo con la mente antes de la cantidad, dado 28
que no puede ser imaginada sin la cantidad, recibe en la imaginación varias imágenes las cuales no pueden ser sin variada cantidad y aunque la cantidad no pertenezca a la esencia de la quididad, a la cual la mente ciertamente contempla por sobre la imaginación, dado que tal quididad que la mente ve no es otra que la quididad que la imaginación imagina; por el contrario, la cantidad de tal manera se sigue consecuentemente de la quididad de la imagen que sin ella no puede darse la imagen.

Así digo acerca de la magnitud que con la mente es vista por 29
sobre la imaginación antes de la imaginaria cantidad. Pero en la imaginación se distingue la cantidad. Ahora bien, cuanto más desvinculada es su imaginación de la cantidad voluminosa y sombría, y más sutil y también más simple, tanto más reluce en ella tanto más simple y cierta la quididad de la magnitud y más verdadera la cantidad imaginada. Pues la cantidad no es algo necesario para la quididad de la magnitud como si se constituyera a partir de ello, siendo la máxima simplicidad o indivisibilidad grande sin la cantidad. Pero si debe ser imaginada la magnitud o bien aparecer imaginablemente, al momento es necesaria la cantidad,

tamquam sine[205] qua hoc non sit possibile. Quantitas igitur est[206] relucentia[207] magnitudinis in sua imagine imaginabiliter.[208]

30 Verum in intelligentia certius relucet.[209] Magnum enim intellectum et scientiam magnam[CXIV] dicimus; ibi autem intellectualiter relucet magnitudo,[CXV] separatim scilicet et[210] absolute ante corpoream quantitatem, sed supra omnem intellectum verissime cernitur, scilicet supra et ante omnem modum[211] cognitivum. Et ita incomprehensibiliter[212] comprehenditur,[CXVI CXVII] incognoscibiliterque cognoscitur, sicut invisibiliter videtur. Quæ quoniam supra hominis cognitionem est cognitio, non nisi negative[CXVIII] in humaniter cognitis attrectatur.[213] Nam non dubitamus, quin imaginabilis magnitudo non aliud quam imaginabilis sit, et sic intelligibilis non aliud quam intelligibilis, et ita magnitudinem illam videmus, quæ in imaginabili imaginabilis et intelligibilis est in intelligibili, non illam, quæ

CXIV. Cf. Guillelmus de Sancto Theodorico, Expos. super Epist. ad Romanos VI, lin. 260.

CXV. Cf. Theodoricus Carnot., Lectiones IV 41 p. 197; IV 58, p. 202.

CXVI. V. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 1 n. 47 p. 29-marg. cus. n. 162 (CT III 1 p. 98).

CXVII. V. e.g. Doct. ign. I 4 (p. 10, 6); III 2 (p. 153, 3-30) et sæpius; Apologia p. 12, 5sqq.) 35, II.

CXVIII. Cf. Proclus, In Parm. VI (Steel pp. 365-366 Co 1074; Steel p. 370 Co 1080; Steel p. 407 Co 1132-1133)-marg. cus. ad. p. 407, 28 (CT III 2.2 n. 520 p. 129); Proclus, Theol. plat. II 4 (Portus p. 96).

205. sine: relucentia imaginaria *add. To.*

206. est: et *To.*

207. relucentia *om. To.*

208. imaginabiliter *om. To.*

209. relucet: relucens *To.*

210. et *om. To.*

211. modum *ex* motum *corr. To.*

212. incomprehensibiliter *ex* comprehensibiliter *corr. To.*

213. attrectatur: attingitur *To.*

a la manera como que sin ella no fuera esto posible. En consecuencia la cantidad es lo que reluce de la magnitud en su imagen imaginablemente.

En verdad, reluce con más certeza en la inteligencia. Pues 30
llamamos al intelecto grande y a la ciencia grande. Allí, empero, reluce intelectualmente la magnitud, es decir, separada y desvinculadamente antes de la cantidad corpórea, pero es vista muy verdaderamente por sobre todo intelecto, es decir, por sobre y antes de todo modo cognoscitivo. Y de esta manera es comprendida incomprensiblemente, es conocida incognosciblemente, así como es vista invisiblemente. Dicho conocimiento, por cuanto es por sobre el conocimiento del hombre, no es abrazado sino negativamente en lo humanamente conocido. Pues no dudamos que la magnitud imaginable es *no otro que* imaginable, y así lo inteligible es *no otro que* inteligible y de esta manera vemos aquella magnitud que es en lo imaginable imaginable e inteligible en lo inteligible; no vemos aquella

non-aliud ipsum est[214] et ante aliud, qua non existente neque intelligibilis foret.[215] Imaginabilis enim magnitudo magnitudinem præsupponit, quæ est ante[216] imaginabilem contractionem, et intelligibilis eam, quæ ante contractionem intelligibilem, quæ sic et sic relucet[217] in speculo et ænigmate,[CXIX] ut, quæ est ante aliud et modum et omne effabile et cognoscibile, cognoscatur, qualis est illa Dei, cuius non est ullus finis: magnitudo, quæ nullis cognoscibilibus terminis comprehenditur.

31 Ita universaliter[218] quidditas, quæ est ipsum non-aliud,[219] sese et rerum omnes definit quidditates, sicut est dictum de magnitudinis quidditate. Quemadmodum igitur non-aliud non est multiplicabile,[CXX] quia est ante numerum,[CXXI] eodem modo et quidditas, quæ non-aliud, licet aliis in rebus aliisque in modis alia sit.

FERDINANDUS: Aperuisti mihi oculos, ut videre incipiam, quomodo se habeat veritas quidditatis; et in ænigmate quidditatis[220] magnitudinis me ad gratissimam utique[221] visionem perduxisti.

NICOLAUS: Bene nunc quidem clareque mente vides ipsum non-aliud in omni cognitione præsupponi et cognosci, neque quod cognoscitur ab ipso aliud esse, sed esse ipsum incognitum, quod in cognito[222] cognite relucescit, sicut solis claritas sensibiliter

CXIX. V. 1 Cor. XIII, 12

CXX. Cf. Proclus, In Parm. 1 (Steel p. 63 Co 696).

CXXI. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (D/Tr. p. 543 col. 9; CD 1 p. 227).

214. est: esse *To.*

215. foret: neque *add. To.*

216. ante: autem *To.*

217. relucet: ut *add. To.*

218. universaliter: utiliter *To.*

219. non aliud: non aliter aliud *M, sed* aliter *del.* M^2 (???).

220. et – quidditatis *om. To.*

221. utique *om. To.*

222. cognito *om. To.*

magnitud que es lo no-otro mismo y anterior a otro, siendo ésta no existente tampoco aquélla sería inteligible.

Pues la magnitud imaginable presupone la magnitud que es anterior a la contracción imaginable y la inteligible a aquella que es antes de la contracción inteligible. Ella reluce de una u otra manera en el espejo y en el enigma, de modo que se conozca la que es anterior a otro no sólo al modo sino también a todo lo decible y cognoscible, tal como es aquella propia de Dios, de quien ningún fin se da, es decir la magnitud que no es comprendida por ningún término cognoscible.

Así considerada universalmente la quididad, que es lo no-otro 31
mismo, se define a sí misma y a todas las quididades de las cosas, tal como se ha dicho acerca de la quididad de la magnitud. En consecuencia, de la misma manera como no-otro no es multiplicable, porque es antes del número, así de ese modo también la quididad, que es no-otro, aunque sea otra en otras cosas y en otros modos.

FER.: Me has abierto los ojos para que comience a ver cómo se comporta la verdad de la quididad y en el enigma de la quididad de la magnitud me has conducido, cabalmente, a la visión más grata.

NIC.: Ahora, ciertamente, ves bien y claramente con la mente que lo no-otro mismo en todo conocimiento se presupone y es conocido. Y que lo conocido no es otro de ello mismo, sino que es lo desconocido mismo que resplandece en lo conocido cognoscitivamente, a la manera como la claridad del sol sensiblemente

invisibilis in iridis[223] coloribus visibilibus visibiliter relucet varie in varia nube.

32 CAPITULUM IX[224]

FERDINANDUS: Dic, rogo te, aliqua de universo, ut te sequens ad Dei melius subintrem[225] visionem.

NICOLAUS: Dicam. Dum corporeis cælum oculis video terramque et quæ in hiis sunt, et illa, quæ vidi, ut universum[CXXII] imaginer, colligo, intellectualiter conspicio quodlibet universi suo in loco et congruenti ordine ac pace, pulchrum contemplor mundum et cum ratione omnia fabrefacta, quam in omnibus comperio[226] relucere tam in hiis, quæ tantum sunt, quam in hiis, quæ sunt simul et vivunt, in hiisque, quæ pariter sunt, vivunt et intelligunt,[CXXIII CXXIV CXXV] in primis quidem obscurius, vivacius in secundis et clarius, in tertiis vero lucidissime et in singulis modis varie in variis.[CXXVI] Deinde ad ipsam me rerum rationem converto, quæ mundum præcedit et per quam mundum video constitutum,[CXXVII] et illam

CXXII. Cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 345 Co 1045).

CXXIII. Cf. Augustinus, De libero arbitrio II c. 17 n. 46 (et passim); Proclus, Element. theol. n. 101; Ps. Dionisyus, De div. nom. c. 5 n. 3 (D/Tr. p. 329 col. 1; CD I p. 182); Honorius August., Clavis Phys. n. 117 (Periphys. III, 621B); Liber de causis XII n. 104; Echardus, Expos. ev. sec. Ioh. I 3-4 n. 61 et 63.

CXXIV. Esse-vivere-intelligere: v. De sapientia I (h V n. 13 ad lin. 1sqq.).

CXXV. Dum-intelligunt: cf. De venatione sapientiæ c. 6 (h XII n. 15, 5-14).

CXXVI. In primis-variis: cf. De venatione sapientiæ c. 16 (h XII n. 48, 9-13).

CXXVII. Deinde-constitutum: cf. De docta ignorantia II c. 9 (h I, p. 93, n. 146); rerum-constitutum: De docta ignorantia I c. 23 (h I, p. 47, n. 72).

223. iridis *ex* iribis *corr. To.*

224. Capitulum IX: De universo ubi de sapientia, potentia, voluntate ac bonitate agitur *in marg. To.*

225. subintrem: subintram *To.*

226. comperio *ex* compereo *corr. To.*

invisible reluce visiblemente de modo variado en nubes diversas en los colores visibles del arco iris

CAPÍTULO IX

32

FER.: Di algo, te ruego, algo acerca del universo, a fin de que, siguiéndote, ingrese mejor a la visión de Dios.

NIC.: Hablaré. Mientras con los ojos corporales veo el cielo y la tierra y lo que en ellos hay, y reúno lo que he visto para imaginar al universo, considero intelectualmente cualquier cosa del universo en su lugar y en un orden y paz congruente, contemplo al mundo bello y que todo ha sido construido con la razón, a la que compruebo que brilla tanto en aquello que tan sólo es, como en aquello que simultáneamente es y vive, y en aquello que, a su vez, es, vive y entiende. Ciertamente en lo primero más oscuramente, con mayor vivacidad y claridad en lo segundo, pero en lo tercero, muy brillantemente, y en modos singulares variadamente en varios modos.

Luego me vuelvo hacia la misma razón de las cosas, la cual precede al mundo, y por la cual veo que el mundo ha sido constituido y descubro

incomprehensibilem[227] invenio. Non enim hæsito[228] ipsam mundi rationem, per quam omnia rationabiliter facta sunt,[CXXVIII] omnem cognitionem præsupponere et in creatis ipsam omnibus elucere, cum nihil sit factum absque ratione;[CXXIX] ipsam tamen minime comprehendo. Nam si ipsam comprehenderem, profecto cur mundus sic est et non aliter scirem, cur sol sol, luna luna, terra terra et quodvis id, quod[229] est et nec aliud, nec maius, nec minus;[CXXX] quippe si statim hæc scirem, non ego essem creatura et[230] portio universi,[CXXXI] quia ratio mea esset ars universi creativa[231] ita et suiipsius creatrix;[CXXXII] quare ipsum non-aliud comprehendo, quando quidem universi rationem non esse comprehensibilem video,[CXXXIII] cum antecedat omne comprehensibile: ipsam igitur incomprehensibilem,[232] quod in comprehensibilibus comprehensibiliter relucet, perspicio.[233]

FERDINANDUS: Difficile comprehenditur, quod esse præcedit.

CXXVIII. Cf. Augustinus, De div. quæst. 83 q. 46 n. 2.

CXXIX. Cf. De æqualitate (h X/1 n. 27, 21-22); Sermo LXXIV (h XVII n. 8); Sermo CXXIV (h XVIII n. 9, 5-7); v. Sermo CCLIII (h XIX n. 8 ad lin. 8-10).

CXXX. Cf. De docta ignorantia II c. 4 (h I, p. 74, n. 115); De æqualitate (h X/1 n. 24, 6-9).

CXXXI. creatura et portio universi: cf. De pace fidei c. 10 (h VII, p. 29, 9, n. 27).

CXXXII. Quia-creatrix: cf. De ludo globi II (h IX n. 102, 14-16).

CXXXIII. Cf. De docta ignorantia I c. 23 (h I, p. 47, n. 72).

227. incomprehensibilem: comprehensibilem *To.*

228. hæsito: exito *To.*

229. quod *om. To.*

230. et *om. To.*

231 creativa: creatura *To.*

232. ipsam igitur incomprehensibilem *om. To.*

233. perspicio: prospicio *To.*

que ella es incomprensible. Pues no tengo duda de que la misma razón del mundo, por medio de la cual todo ha sido hecho racionalmente, presupone todo conocimiento y la misma reluce en todos los creados, puesto que nada ha sido hecho sin razón. Sin embargo a ella de ninguna manera comprendo, pues si la comprendiera, realmente sabría por qué el mundo es así, y no de otra manera, por qué el sol es el sol y la luna, luna y la tierra, tierra y todo aquello que es, ni es otro, ni mayor, ni menor; más aún si enseguida supiera esto, no sería yo una creatura ni porción del universo, pues mi razón sería el arte creativo del universo y así sería creativa de sí misma. Por lo cual comprendo lo no-otro mismo, cuando veo, efectivamente que la razón del universo no es comprensible, puesto que antecede a todo lo comprensible; por lo tanto percibo la misma que es incomprensible, porque brilla comprensiblemente en lo que es comprensible.

FER.: Lo que precede al ser se comprende difícilmente.

33 NICOLAUS: Forma dat esse[CXXXIV] et cognosci;[CXXXV CXXXVI] ideo quod non est formatum, quia præcedit aut sequitur, non comprehenditur, sicut Deus et hyle et nihil et talia.[CXXXVII CXXXVIII] Quando illa visu mentis attingimus, supra vel citra comprehensionem attingimus; sed sine verbo visionem communicare non valentes sine li esse, quod non est, explicare non possumus, quia aliter audientes non comprehenderent.[CXXXIX] Unde hæ mentis visiones, sicut sunt supra comprehensionem, sic etiam supra expressionem. Et locutiones de ipsis sunt impropriæ, præcisione carentes, sicut cum dicimus materiam esse materiam, hyle esse hyle, nihil esse nihil et huiusmodi. Oportet igitur speculantem facere; uti facit videns per vitrum rubeum nivem, qui nivem videt et apparentiam rubedinis non nivi,[CXL] sed vitro attribuit, ita facit mens per formam videns informatum.[CXLI CXLII 234]

CXXXIV. V. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 1 p. 8-marg. cus. n. 124 (CT III/1 p. 97); Iohannes de Fonte, Auctoritates Aristotelis, op. I n. 214 et n. 189; Echardus, Quæst. Paris. v.; cf. Boethius, De trin. II p. 8 (PL 63, 1075A); Ioh. Saresberiensis, Metalogicon II, 20.

CXXXV. Cf. Clarembaldus, Tractatulus n. 19 p. 205.

CXXXVI. V. De dato patris luminum c. 2 (h IV n. 98 ad lin. 2-12); De ludo globi II (h IX n. 80, 3-9); Sermo CLXXIV (h XVIII n. 7, 12-23).

CXXXVII. Cf. supra c. 7 n. 23; Ioh.Scotus Eriug., Periphys. I 449D-500A-marg. cus. f. 62 v (MFCG 3, p. 95).

CXXXVIII. V. infra n. 81.

CXXXIX. Cf. Apologia doctæ ignorantiæ (h II, p. 15, n. 21); De ludo globi II (h IX n. 61, 25-27); Compendium c. 1 (h XI/3 n. 2, 1-6).

CXL. Cf. Thomas Aq. , De sensu et sensato, Lectio IV p. 29.

CXLI. Cf. Thomas Aq. , De principiis naturæ, c. 2.

CXLII. Cf. De visione Dei c. 6 (h VI n. 19, 11-15); Sermo LXXI (h XVII n. 4).

234. FERDINANDUS: Difficile – informatum *om. To.*

NIC.: La forma da el ser y el ser conocido; por ello, lo que no 33
está formado porque precede o sigue, no es comprendido, como Dios, y la *hyle* y la nada y tales.

Cuando con la visión de la mente alcanzamos aquellos, alcanzamos por sobre o fuera de la comprensión; pero no pudiendo comunicar la visión sin la palabra, no podemos explicar lo que no es sin el término "ser", porque de otro modo los que oyen no comprenderían. De donde estas visiones de la mente así como son por sobre la comprensión, así también son por sobre la expresión. Y las locuciones acerca de las mismas son impropias, carentes de precisión como cuando decimos que la materia es materia, la *hyle* es la *hyle*, la nada es la nada, y los que son de este modo. Por lo tanto conviene que el que especula opere, como opera el que ve la nieve a través de un vidrio rojo, el cual ve la nieve y atribuye la apariencia del rojo no a la nieve sino al vidrio; de la misma manera opera la mente: por medio de la forma ve lo no-formado.

34 FERDINANDUS: Quo pacto hoc verum videbo,[235] quod theologi dicunt omnia Dei creata voluntate?[CXLIII] [CXLIV]

NICOLAUS: Voluntas Dei est non-aliud, nam velle determinat; quo autem voluntas perfectior, eo rationabilior atque[236] ordinatior.[CXLV] Voluntas igitur, quæ[237] ante aliud non-aliud cernitur, non est alia a ratione,[CXLVI] neque sapientia, nec alio quolibet nominabili. Si voluntatem igitur esse ipsum non-aliud vides, ipsam esse rationem,[CXLVII] sapientiam, ordinem et talia[238] vides, a quibus non est aliud; et sic illa vides voluntate omnia determinari, causari, ordinari, firmari, stabiliri et conservari, et in universo relucere, sicut Traiani[239] in sua columna, voluntatem, in qua sapientia est atque potentia.[CXLVIII] Nam cum posteris gloriam suam ostendere Traianus[240] vellet,[CXLIX] quæ non nisi in ænigmate ostendi sensibili potuit sensibilibus, quibus gloriæ suæ præsentiam[241]

CXLIII. Cf. Augustinus, De gen. contra manich. I c. 2 n. 4; Proclus, In Parm. III (Co 802; Steel p. 147)-marg. cus. Steel ad. 147, 49-52 (CT III 2.2 n. 153 p. 46); Honorius Augut., Clavis Phys. n. 157 (Periphys. III 675 B-C); Ioh. Saresberiensis, Polycraticus II c. 26 (CCCM CXVIII p. 143); Petrus Lombardus, Sent. I d. 45 c. 4 n. 2; Albertus M., Super Dion. De div. nom. C. 1 n. 41 p. 23-marg. cus. 154 (CT III 1 p. 98); Avicenna, Met. IX, 4.

CXLIV. Cf. Sermo CCXVI (h XIX n. 25, 7-22).

CXLV. Cf. De venatione sapientiæ c. 27 (h XII n. 81, 9-17).

CXLVI. Cf. De genesi c. 5 (h IV n. 183, 8-9).

CXLVII. Cf. Thomas Aq. , S. theol. I q. 19 a. 1 in c.

CXLVIII. Cf. Liber XXIV philos. XII.

CXLIX. Sicut Traiani-vellet: v. Sermo 187 (h XVIII n. 11 ad lin. 1-5 et 5-7 gloriam suam ostendere vellet: v. Sermo CLXVIII (h XVIII n. 7 ad lin. 5-6 et n. 8 ad lin. 4-6) et Sermo CCIV (h XIX n. 6 ad lin. 1-11).

235. videbo (videuo?): video *To.*

236. atque *dupl. To.*

237. quæ: est *add. To.*

238. et talia: *om. M.*

239. Traiani: Troiam *To.*

240. Traianus: Trianus *To.*

241. præsentiam: potentiam *(?) To.*

FER.: ¿De qué modo veré verdadero esto que dicen los teólo- 34
gos: *todo ha sido creado por la voluntad de Dios*?

NIC.: La voluntad de Dios es no-otro, pues determina el querer. Ahora bien, cuanto más perfecta es la voluntad, tanto más razonable y también más ordenada. En consecuencia, la voluntad antes de otro es vista no-otro: no es otra de la razón, ni tampoco de la sabiduría, ni de otro cualquiera que sea nombrable. Si, por lo tanto, ves que la voluntad es lo no-otro mismo, ves que ella es la razón, la sabiduría, el orden, no es otro de éstos; y de este modo ves que con aquella voluntad todo es determinado, es causado, es ordenado, es consolidado, es estabilizado y conservado, y que en el universo reluce la voluntad como en su columna la de Trajano, en la que está la sabiduría y también la potencia. Pues queriendo Trajano mostrar a sus sucesores su gloria, la cual no pudo ser mostrada sino en un enigma sensible con elementos sensibles con los cuales fue imposible exhibir la presencia de su gloria.

exhiberi[242] fuit impossibile: hoc fecit in columna, quæ sua dicitur, quia sua voluntate id est columna quod est, et non est ipsa columna aliud ab eius voluntate,[243] licet columna nequaquam sit voluntas, sed quidquid est columna, hoc habet ab ipsa voluntate, quæ ipsam definit et terminat; sed in voluntate sapientia cernitur ordoque, quæ relucet in sculpturis rerum bellicarum peractis cum felicitate; in pretiositate quoque operis, quod ab impotente perfici non potuisset, Traiani[244] potentia relucet.

35 Eo te iuvabis[245] ænigmate, ut videas regem regum,[CL] qui per non-aliud significatur, ad gloriæ suæ ostensionem voluntate, in qua est sapientia et potentia,[CLI] universum et quamlibet eius partem creasse, quæ etiam triniter relucet in omnibus,[CLII CLIII] essentialiter scilicet, intelligibiliter et desiderabiliter, ut in anima[246] nostra experimur.[CLIV] Nam ibi relucet ut principium essendi, a quo anima habet esse, et ut principium cognoscendi, a quo cognoscere, et ut principium desiderandi,[CLV] a quo habet et velle, et suum unitrinum in hiis principium speculando[CLVI 247] ad eius ascenditur gloriam.

CL. V. Apoc. XVII 14; XIX 16.

CLI. V. Eccli. X, 19; cf. Bonaventura, It. mentis in Deum c. 1 n. 10; Echardus, Expos. Lib. Ex. n. 42.

CLII. Cf. Augustinus, De trin. VI c. 10 n. 12; Bonaventura, Coll. in Hæxam. vis.4 col. 2 n. 6.

CLIII. Cf. Sermo CCXXXIII (h XIX n. 6).

CLIV. Cf. Augustinus, De trin. X, c. 10; X, c. 12; Augustinus, Conf. XIII c. 11 n. 2; Theodericus Carnot., Commentum II n. 42 p. 103; Bonaventura, It. mentis in Deum c. 3 n. 1.

CLV. Cf. Proclus, In Parm VII (k-L 58)-marg. cus. Steel ad 511, 60-66 (CT III 2.2 n. 606 p. 149).

CLVI. Cf. Augustinus, De trin. XV c. 8.

242. exhiberi: exhibere *M.*

243. id est – voluntate: *om. To.*

244. Traiani: Triani *To.*

245. iuvabis: invicibus *To.*

246. anima: omnia *To.*

247. speculando: speculandi *To.*

Hizo esto en la columna que es llamada suya –porque por voluntad suya la columna es eso que es y la columna misma no es por su voluntad otra cosa–, aunque de ninguna manera la columna sea la voluntad, sino que aquello que precisamente es la columna lo tiene por la misma voluntad que la define y la determina. Pero en la voluntad se observa la sabiduría y el orden, la misma reluce en las esculturas de las campañas guerreras cumplidas con éxito; asimismo el poder de Trajano reluce en la riqueza de la obra, que no podría haber sido cumplida por quien careciera de poder.

Con este enigma te ayudarás a fin de que puedas ver al rey 35
de reyes, quien es significado por no-otro, que para la manifestación de su gloria ha creado con su voluntad –en la cual están la sabiduría y la potencia– el universo y cualquier parte suya. Ella asimismo reluce trinitariamente en todos, es decir esencial, inteligible y deseablemente, tal como experimentamos en nuestra alma. Pues allí reluce como principio del ser, por el cual el alma tiene el ser, y como principio del conocer, por el cual conoce y como principio del desear, por el cual no solamente tiene el querer, sino que especulando su principio unitrino en aquellos principios, se asciende a su gloria.

FERDINANDUS: Optime ista[248] sic esse contemplor et video voluntatem, quæ non-aliud, creatricem ab omnibus desiderari et nominari bonitatem. Nam quid desiderant omnia, quæ sunt? non aliud utique quam esse; quid quæ vivunt? non aliud quam vivere; et quæ intelligunt? non aliud quam intelligere.[CLVII] [CLVIII] Hoc igitur quodlibet desiderat, quod ab ipso est non-aliud. non-aliud vero cum ab aliquo non sit aliud, ab omnibus summopere desideratur tamquam principium essendi, medium conservandi[249] et quiescendi finis.[CLIX]

NICOLAUS: Recte in ipsum non-aliud intendis, in quo omnia elucescunt.

36 CAPITULUM X

FERDINANDUS: Quidam theologorum creaturam aiebant non aliud quam Dei[250] participationem.[CLX] Circa hoc te audire percupio.[251]

NICOLAUS: Primum tu vides quidem ipsum non-aliud innominabile, quia nullum nomen ad ipsum attingit, cum omnia præcedat; omne nomen tamen id est, quod est, ipsius participatione; nominatur igitur minime nominabile. Sic

CLVII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 23 (D/Sar. p. 278 col. 3; CD I p. 172 et D/Sar. p. 282 col. 4; CD I p. 172); De div. nom. c. 4 n. 34 (D/Sar. p. 314 col. 4; CD I pp. 178-179).

CLVIII. esse, vivere, intelligere: v. supra n. 32.

CLIX. Cf. Ioh. Scotus Eriug., Periphys. I, 451D.

CLX. Cf. e.g. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (D/Tr. p. 338 col. 3; CD I p. 184); infra c. XIV n. 64; Albertus M. De causis II tract. 3 c. 5 p. 143; Thomas Aq. , S. theol. I q. 12 a. 4 in c.

248 ista: illa *To.*

249. conservandi: consivandi *To.*

250. Dei: de *To.*

251. percupio: percupiam *To.*

FER.: Perfectamente contemplo que estas cosas son así y veo que la voluntad creadora, la cual es no-otro, es deseada por todos y es denominada bondad. Pues ¿qué desea todo lo que es? Ciertamente *no otro que* el ser. ¿Qué los que viven? *No otro que* vivir. Y ¿qué los que entienden? *No otro que* entender. Por lo tanto esto es lo que cada uno desea: lo que es por lo no-otro mismo. Ahora bien, no-otro no siendo otro por algo es deseado en grado sumo por todos como principio del ser, medio del conservar y fin del reposar.

NIC.: Correctamente te mueves hacia no-otro mismo, en lo cual todo comienza a brillar.

CAPÍTULO X

36

36. FER.: Algunos teólogos llamaban a la creatura *no-otro que* participación de Dios.[6] Acerca de esto estoy muy interesado en oírte.

NIC.: En primer lugar, tú ves, ciertamente, lo no-otro mismo innominable, porque ningún nombre alcanza a ello mismo puesto que precede a todos. Ahora bien, todo nombre es eso que es, por participación de ello mismo, por lo tanto se nombra lo de ninguna manera nominable. De esta forma

6. Véase nota complementaria 1.5.

in omnibus imparticipabile participatur[CLXI] [252]. Sunt sane quæ obscure[253] non-aliud participant,[254] quia confuse atque generaliter; sunt quæ magis specifice; sunt quæ specialissime, sicut animæ vitam aliqua membra obscure, aliqua clarius, aliqua vero specialissime participant; potentiæ item animæ aliæ clarius, aliæ obscurius participant intelligentiam[255]. Creaturæ quoque, quæ minus ab aliis aliæ sunt, veluti puræ intelligentiæ, de ipso plus participant.[CLXII] At quæ[256] magis ab aliis aliæ sunt, ut puta corporales, quæ sese uno non compatiuntur loco, de natura eius, quæ non aliud est ab aliquo, minus participant.[257]

37 FERDINANDUS: Video ita se habere quæ dixisti; sed adhuc, quæso, adicere ne pigriteris, quonam id modo[258] verum[259] videtur, quod rerum essentiæ incorruptibiles sunt.[CLXIII]

NICOLAUS. Primum non hæsitas tu quidem ipsum[260] non-aliud esse incorruptibile; si enim corrumperetur, in aliud corrumperetur; posito autem aliud et non-aliud ponitur; non est igitur corruptibile. Deinde certum est ipsum non-aliud se et omnia definire. Omnes igitur rerum essentiæ nisi ipsius non-aliud non sunt.

CLXI. V. Proclus, Theol. plat. III c. 4 (Portus 123/4)-marg. cus. n. 194 (CT III 2.1 p. 181); In Parm. I (Steel p. 74-Co 710); Element. theol. n. 116; cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 11 n. 6 (D/Sar. p. 524 col. 1; CD I p. 223); De div. nom. c. 12 n. 4 (D/Sar. p. 533 col. 4; CD I p. 225).

CLXII. Cf. Albertus M., De causis II tract. 3 c. 13 p. 150; De causis II tract. 3 c. 15 p. 152.

CLXIII. Cf. Proclus, In Parm. IV (Steel p. 215 Co 887-888).

252. igitur minime – participatur *om. To.*

253. quæ obscure: obscure quæ *To.*

254. participant: participat *To.*

255. intelligentiam: intelligentia *To.*

256. At quæ: atque *To.*

257. participant: participat (?) *To.*

258. id modo: modo id *To.*

259. verum *dupl. To.*

260. ipsum *om. To.*

se participa lo imparticipable en todos. Están, ciertamente, aquellos que participan no-otro oscuramente, porque lo hacen confusa y generalmente; están aquellos que lo participan más específicamente; están aquellos que lo participan muy especialmente, como la vida del alma que algunos miembros participan oscuramente, algunos más claramente, algunos, empero, muy especialmente. Además las potencias del alma participan la inteligencia algunas más claramente, algunas otras más oscuramente. También la creaturas que son menos otras de otras, por ejemplo las inteligencias puras, participan más de ello mismo; y las que son más otras de otras, como por ejemplo las corporales que no se toleran a sí mismas en un solo lugar, participan menos de la naturaleza de ello que es no otro de algo.

FER.: Veo que lo que has dicho es así; pero además, te ruego, 37
no seas remiso en añadir de qué modo se ve verdadero que las esencias de las cosas son incorruptibles.

NIC.: En primer lugar, tú no dudas, ciertamente, que lo no-otro mismo es incorruptible, pues si se corrompiese, se corrompería en otro; ahora bien, establecido otro también se establece no-otro; por lo tanto no es corruptible. Además, es cierto que lo no-otro mismo se define a sí mismo y a todo. En consecuencia todas las esencias de las cosas no son a no ser sino de lo no-otro mismo.

Ex quo ipsum non-aliud igitur in ipsis est, ipsæ essentiæ[261] quomodo non-aliud perdurante corrumperentur? Sicut enim ipsum non-aliud essentias præcedit et omne nominabile, ita mutabilitatem ac fluxibilitatem, quæ in alterabili materia radicatur,[262] præcedunt essentiæ.[CLXIV] non-aliud quidem non est essentia,[CLXV] sed, quia in essentiis essentia, essentia dicitur essentiarum.[CLXVI] Dicebat Apostolus: "Quæ videntur, temporalia sunt; quæ non videntur, æterna."[CLXVII CLXVIII] Materialia enim sunt, quæ[263] sensu quocumque sentiuntur, et secundum materiæ naturam fluxibilia atque instabilia; quæ vero non videntur sensibiliter et tamen sunt,[264] temporaliter quidem esse non videntur, verum sunt æterna. Dum essentiam in alio, ut in Socrate vides humanitatem, ipsam in alio aliam vides, ideoque propter hoc in Socrate corruptibili per accidens esse corruptibilem. Sin eam ab alio videas separatam et in "non alio", nempe secundum ipsius naturam, in quo illam vides, ipsam vides incorruptibilem.[265]

38 FERDINANDUS: Videris[266] essentiam illam, quam non-aliud præcedit et aliud sequitur, ideam sive speciem dicere.

NICOLAUS: Sic rerum exemplaria[CLXIX] ante res et post Deum vidit Plato;[CLXX] namque rem ratio rei antecedit, cum per ipsam

CLXIV. Cf. Proclus, Theol. plat. II 2 (Portus p. 84).

CLXV. V. Ioh. Scotus Eriug., Expos. in cæl. hier., c. 15 (CCCM 31 lin. 1201).

CLXVI. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 10 (D/Sc. p. 107 col. 4; CD I p. 134).

CLXVII. V. II Cor. IV 18.

CLXVIII. De possest p. I f. 174 v. 235.

CLXIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 8 (D/Tr. p. 357 col. 5; CD I pp. 187-188).

CLXX. Cf. Plato, Tim. 28a-29; Theæt. 176e; Albertus M., De causis I tract. 3 c. 6 p. 42.

261. essentiæ: igitur in ipsis est, ipsæ essentiæ *dupl. ex err. M (del.???).*

262. radicatur: indicatur *To.*

263. quæ: non videntur æterna *add. et del. M.*

264. et tamen sunt *om. To.*

265. Sin eam – incorruptibilem *om. To.*

266. videris: videns *To.*

Por lo tanto, a partir de que lo no-otro mismo es en ellas mismas, ¿cómo podrían las esencias mismas corromperse permaneciendo no-otro? Pues así como no-otro mismo precede a las esencias y a todo lo nominable, de la misma manera las esencias preceden a la mutabilidad y a la fluidez que está fundada en la materia alterable. Ciertamente no-otro no es la esencia, pero porque es la esencia en las esencias es llamado esencia de las esencias. Decía el Apóstol: *Lo que se ve es lo temporal; lo que no se ve es lo eterno*. Pues lo material es aquello que es sentido con cualquier sentido, y conforme a la naturaleza de la materia es fluyente e inestable; pero lo que no se ve sensiblemente y sin embargo es, ciertamente no se ve temporalmente que es, sin embargo es lo eterno. Cuando ves la esencia en otro, como en Sócrates ves la humanidad, ves a la misma humanidad otra en otro; y consecuentemente a causa de esto que es corruptible accidentalmente en el corruptible Sócrates. Si en cambio vieras a la humanidad separada de otro y en no-otro, es decir, conforme a la naturaleza de ella misma, en aquello en que la ves a ella, ves a ella misma incorruptible.

FER.: Pareciera que llamas idea o especie a aquella esencia a 38
la cual precede no-otro y sigue otro.

NIC.: De esta manera vio Platón los ejemplares de las cosas antes de las cosas y después de Dios, pues la razón de la cosa antecede a la cosa, puesto que por medio de ella

fiat; varietas autem rerum varias dicit rationes, quas oportet post fontem esse,[267] a quo secundum ipsum emanant. Sed quia non-aliud ante res est, quod adæquatissima causa est, cur quodlibet id est, quod est, non-aliud autem multiplicabile non est: idcirco rerum ratio, quæ aliud præcedit, et numerum præcedit et pluralitatem et innumerabilis secundum res ipsam participantes numeratur.[268]

39 FERDINANDUS: Videris[269] dicere rerum essentias non esse, verum unam esse, quam rationem[270] asseveras.

NICOLAUS: Nosti tu quidem unum, essentiam, ideam, formam, exemplar sive speciem[271] non-aliud ista non attingere. Quando igitur in res intueor[272] ipsarum essentias videns, cum res quidem per ipsas[273] sint,[274] per intellectum eas ipsas prioriter[275] contemplando[276] alias et alias assevero. Quando ipsas vero[277] supra[278] intellectum[CLXXI] ante aliud video, non video alias aliasque essentias, sed non aliud quam[278] essentiarum, quas in rebus contemplabar,[280] simplicem rationem; et ipsam non-aliud aut essentiarum essentiam appello, cum sit quidquid omnibus in essentiis cernitur.

CLXXI. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 5 (D/Tr. p. 34 col. 5; CD I p. 116).

267. esse: *om To.*

268. numeratur: nominatur *To.*

269. videris: videns *To.*

270. rationem: rerum rationes *To.*

271. sive speciem: sine specie (?) *To.*

272. intueor *ex* intuor *corr. To*^{2}.

273. quidem per ipsas: per ipsas quidem *ex* ipsas quidem *corr. To*^{2}.

274. sint: sunt *To.*

275. prioriter *om. To.*

276. contemplando *ex* contempl?ndo *corr. To*^{2}.

277. vero: ratio *To.*

278. supra: super (?) *To.*

279. quam *Wilpert et Hopkins*: nominis *MTo.*

280. contemplabar: contemplabat *To.*

es hecha. Ahora bien, la variedad de las cosas expresa las varias razones, las cuales conviene que sean después de la fuente de la que, según el mismo Platón, emanan. Pero, porque lo no-otro es antes de la cosa, lo cual es la causa perfectamente adecuada de por qué cualquier cosa es aquello que es, no-otro no es multiplicable. De ahí que la razón de las cosas que precede a otro, precede tanto al número como a la pluralidad y es numerada innumerablemente conforme a las cosas que participan de ella.

FER.: Parece que dices que no hay esencias de las cosas, más 39
bien, que es una, a la cual denominas razón.

NIC.: Ciertamente tú sabes que lo no-otro no alcanza a éstos: lo uno, la esencia, la idea, la forma, el ejemplar o la especie. Por lo tanto cuando dirijo mi intuición hacia las cosas viendo las esencias de ellas mismas –puesto que, ciertamente, las cosas son por medio de ellas mismas–, las denomino por medio del intelecto contemplándolas prioritariamente en tanto unas y otras. Empero, cuando las veo por sobre el intelecto antes de otro, no veo a las esencias en tanto unas y otras, sino veo *no otro que* la simple razón de las esencias, las cuales contemplaba en las cosas y llamo a la misma no-otro, o bien esencia de las esencias, puesto que es todo cuanto se ve en todas las esencias.

40 FERDINANDUS: Essentiæ igitur esse essentiam dicis, quod eam[281] ob[282] rem Aristoteles non admisit, ne in[283] infinitum transitus fieret nunquamque deveniretur ad primum et scientia omnis interiret.

NICOLAUS: Recte dicebat Aristoteles in[284] infinitum non posse pertransiri[CLXXII] [285] prout quantitas mente concipitur, ideoque ipsum excludit; sed uti est ante quantitatem atque omne aliud et in omnibus omnia, eiusmodi non refutavit[286] infinitum, sed ad ipsum cuncta deduxit ut de primo motore,[CLXXIII] quem virtutis repperit infinitæ;[CLXXIV] et hanc participari[287] in omnibus virtutem vidit, quod equidem infinitum non-aliud dico.[288] Unde non-aliud formarum est forma sive formæ forma et speciei species et termini terminus et de omnibus eodem modo sine eo, quod[289] sic ulterius in infinitum sit progressus, cum iam ad infinitum omnia definiens sit perventum.

CLXXII. V. Aristoteles, Met. XI 10 1066a35-marg. cus. C 184 f. 74v: "de infinito, *et* jnfinitum indiuisibile/diuisibile magnitudo aut multitudo"; Met. II 2 994b30; Anal. post. I 22 83b5; Anal. post.I 22 82b39; Anal. post. I 3 72b10 sqq.

CLXXIII. V. Aristoteles, Met. XII 7 1073a8 sqq.

CLXXIV. Cf. Albertus M., De causis I tract. 3 c. 3, p. 39; Thomas Aq., In Met. XII lect. 8 n. 2550.

281. eam: *om. M To.*

282 ob: eam *add. To.*

283. in *om. To.*

284. in *om. To.*

285. transiri *ex* transire *corr. To*^{2}.

286. refutavit: refutant *To.*

287. participari: participare *To.*

288. dico: equidem *To.*

289. eo, quod: quo *To.*

FER.: En consecuencia, al ser de la esencia, dices esencia, lo 40
cual Aristóteles no admitió por este motivo: para que no se realizara un tránsito al infinito y nunca se arribara a lo primero y pereciera toda ciencia.

NIC.: Correctamente afirmaba Aristóteles que no se podría avanzar hacia lo infinito, en cuanto que la cantidad es concebida por la mente, y por ello excluye a lo mismo infinito; pero en tanto es antes de la cantidad y de todo otro y todo en todo, no rechazó lo infinito de tal modo, sino que condujo todo hacia lo mismo, como lo hizo acerca del primer motor, al cual descubrió de infinita virtud; y vio que esta virtud se participa en todos. A este infinito llamo yo, ciertamente, no-otro. De donde no-otro es la forma de las formas o forma de la forma y especie de la especie y término del término y acerca de todos de la misma manera, excluyendo esto: que de esta manera haya ulteriormente un progreso al infinito, puesto que ya se ha llegado a lo infinito que todo define.

41 CAPITULUM XI[290]

FERDINANDUS: Velis,[291] optime pater, aliquo ænigmate me ducere ad dictorum visionem, ut melius quid velis intuear.

NICOLAUS: Perlibenter! Videsne hunc lapillum carbunculum,[CLXXV] quem rustici rubinum[292] nuncupant, hac ipsa tertia noctis hora, tempore et loco obscurissimo, nec opus candela esse, quia in[293] eo lux est?[CLXXVI] Quæ dum se ipsam vult exserere,[294] medio lapilli hoc facit, quia in se esset sensui invisibilis; non enim occurreret sensui ideoque nequaquam sentiretur, cum nisi obvium sibi sensus non cognoscat. Illa igitur lux, quæ fulgescit in lapillo, ad lucem, quæ in oculo est, id defert,[295] quod de lapillo illo visibile est. Considero autem quomodo carbunculorum alius plus, alius[296] minus fulget, et perfectior is est, qui fulgidior et maior quantitate, minor autem fulgore ille quidem ignobilior;[297] fulgoris igitur intensitatem eius pretiositatis mensuram perspicio[298] non autem corporis molem, nisi secundum ipsam fulgoris etiam intensitas sit micantior. Non ergo[299] molis quantitatem de carbunculi essentia video, quia et parvus lapillus carbunculus est,[300] sicut et magnus. Ante magnum igitur corpus et parvum

CLXXV. Cf. Ex. XXVIII, 18; Augustinus, De gen. contra manich. II 10 n. 14; Isidorus Hispalensis, Etym. XVI 14 n. 1; Hildegardis Bingensis, Scivias, pars II vis.3; Bonaventura, Coll. in hæxam. vis. I col. 4 n. 21.

CLXXVI. Sermo IV (h XVI n. 34, 23).

290. Capitulum XI: De carbunculo *in marg. To.*

291. Velis: Elix *To.*

292. rubinum: hoc *add. et del. M.*

293. in: ex *To.*

294. exserere: i.e. manifestare *M in marg.*

295. defert: *ex* deffer *corr. To.*

296. alius: aliud *To.*

297. ignobilior: ignobilice *To.*

298. perspicio: prospicio *To.*

299. ergo: aut *To.*

300. est *om. To.*

CAPÍTULO XI

FER.: Proponte, padre excelente, guiarme en algún enigma hacia la visión de lo dicho, de modo que pueda intuir mejor lo que pretendes.

NIC.: ¡Con mucho gusto! ¿Ves esta piedrita llamada carbúnculo que los simples denominan rubí, en esta misma hora tercera de la noche, en un tiempo y lugar muy oscuro, ni siquiera es necesario que haya una candela, porque en ella hay luz?[7] Cuando dicha luz quiere expandirse, hace esto por medio de la piedrita, porque de suyo sería invisible al sentido; pues no se encontraría con el sentido, y por ello de ninguna manera sería percibido por el sentido dado que el sentido no conoce sino aquello que se le pone delante. Por lo tanto aquella luz que luce en la piedrita traslada a la luz que está en el ojo aquello que es visible de tal piedrita. Ahora bien, tengo en cuenta cómo alguno de los carbúnculos fulgura más, otro menos y es más perfecto ése que es más resplandeciente y mayor en cantidad; en cambio el menor en fulgor, ése ciertamente es menos noble. Por lo tanto percibo que la intensidad del fulgor es la medida de su preciosidad, en cambio no lo es la mole del cuerpo, a no ser que en consonancia con ella también la intensidad del fulgor sea más brillante. En consecuencia, no veo la cantidad de la mole como perteneciente a la esencia del carbúnculo, porque también una pequeña piedrita es un carbúnculo, así como también una grande. Por lo tanto, antes de un cuerpo grande y uno pequeño

7. Véase nota complementaria 1.6.

carbunculi substantiam cerno. Ita de colore, figura et ceteris eius accidentiis. Unde omnia, quæ visu, tactu, imaginatione de[301] carbunculo attingo, carbunculi non sunt essentia, sed quæ ei accidunt cetera, in quibus, ut sensibilis sit,[302] ipsa enitescit, quia sine illis nequit esse sensibilis.

42 Illa igitur, quæ accidens præcedit,[CLXXVII] substantia ab accidentibus nihil habet.[CLXXVIII] Sed accidentia habent ab ipsa omnia, quoniam eius sunt accidentia seu substantialis lucis eius umbra[CLXXIX] vel imago.[CLXXX] Lux igitur illa substantialis carbunculi in clarioris fulgore splendentiæ se clarius ostendit ut in similitudine propinquiori. Carbunculi autem hoc est[303] rubini color, rubeus scilicet, non nisi lucis terminus est[304] substantialis, non autem substantia, sed est similitudo substantiæ,[CLXXXI] quia extrinsecum est sive sensibilis. Lux igitur substantialis, quæ præcedit colorem et omne accidens, quod quidem sensu et imaginatione potest apprehendi,[CLXXXII] intimior et penitior carbunculo est et sensui ipsi invisibilis, per intellectum autem, qui ipsam anterioriter separat, cernitur; ipse sane illam carbunculi substantiam videt[305] non aliud quam carbunculi esse substantiam; et ideo ipsam etiam ab omni substantia non carbunculi aliam videt. Et hoc in aliis atque aliis[306] operationibus experitur, quæ substantiæ carbunculi virtutem

CLXXVII. Cf. Aristoteles, Met. XIII 2 1077b1.

CLXXVIII. Cf. Thomas Aq., C. G. I 23.

CLXXIX. Cf. Ioh. Scotus Eriug., Periphys. I, 501 B-C-marg. cus. f. 64r (MFCG 3 p. 96).

CLXXX. Cf. Marius Victorinus, Adv. Arium IV, c. 22 (CSEL 83).

CLXXXI. Cf. R. Lullus, Ars generalis ultima, pars. 4, 9.

CLXXXII. Cf. R. Lullus, De asc. et desc. intell. d.2.

301. de: om. *To.*

302. sit: est *To.*

303. est *om. To.*

304. est: et *To.*

305. videt *om. To.*

306. aliis *om. To.*

considero la sustancia del carbúnculo. Lo mismo respecto del color, de la figura y de sus otros accidentes. De donde todo lo que con la vista, el tacto, la imaginación alcanzo acerca del carbúnculo, no es la esencia, sino lo demás que le viene accidentalmente, en lo cual, para que sea sensible, él mismo se vuelve brillante, porque sin ello no puede ser sensible.

En consecuencia, aquella sustancia que precede a lo que es 42
accidente, nada tiene de los accidentes.[8] Pero los accidentes tienen de ella todo, porque suyos son los accidentes o bien la sombra o imagen de su luz sustancial. Por lo tanto, aquella luz sustancial del carbúnculo se muestra más claramente en el fulgor del esplendor más nítido, tal como en una semejanza más próxima. El color del carbúnculo, esto es del rubí, es decir, el rojo, no es sino el término de la luz sustancial, pero no es la sustancia, sino es la semejanza de la sustancia, porque es extrínseco o sensible. Por tanto, la luz sustancial que precede al color y a todo accidente que puede ser aprehendido con el sentido y la imaginación es más íntima y más profunda que el carbúnculo y es invisible al mismo sentido; sin embargo es considerada por medio del intelecto, el cual separa a la misma anteriormente. Ciertamente el mismo intelecto ve aquella sustancia del carbúnculo que es *no otro que* la sustancia del carbúnculo, y por esto también que la misma es otra de toda sustancia que no es sustancia del carbúnculo. Esto asimismo lo experimenta en unas y otras operaciones, que siguen a la virtud de la sustancia del carbúnculo

8. Véase nota complementaria 1.7.

sequuntur[307] et non alterius rei cuiuscumque. Quia igitur sic aliam substantialem invisibilem carbunculi lucem videt, aliam substantialem invisibilem[308] magnetis substantiam, solis aliam, aliam leonis et ita de omnibus: substantialem lucem in visibilibus omnibus aliam et[308] aliam videt, et ante omne sensibile intelligibilem, cum substantia, quæ prior accidente videtur, non nisi intellectu videatur, qui solum videt intelligibile.

43 Acutius deinde[310] mente introspiciens in universum ipsum et eius singulas partes is videt, quod sicut carbunculi substantia a sua quantitate non est alia colore, duritie et reliquis, quando quidem eius sunt accidentia et ipsa in ipsis est omnia quæcumque illa sunt, quamquam non est ipsa nec quantitas illa nec qualitas nec accidentium aliud, sed in ipsis ipsa, quæ alia sunt atque alia, quoniam aliud accidens quantitas est[311], aliud qualitas et pari de omnibus modo: ita necessarium video, quod, cum alia carbunculi substantia sit, alia magnetis, alia hominis, alia solis, tunc in ipsis omnibus aliis aliisque substantiis "non[312] aliud" ipsum antecedere necesse est, quod quidem ab omnibus, quæ sunt, non sit aliud, sed omnia[313] in omnibus sit, omne id scilicet, quod in quocumque subsistit. Quemadmodum Ioannes Evangelista Deum lucem[CLXXXIII] dicit[314] ante aliud, scilicet tenebras, quia ipsum asserit lucem, in qua ullæ non sunt tenebræ.[CLXXXIV] Si lucem igitur id, quod ipsum est non-aliud, dixeris, erunt creaturæ tenebræ aliud. Sic mens cernit ultra intelligibilem substantialem lucem singulorum lucis principium non-aliud, quia non aliud a[315] singulis est substantiis.

CLXXXIII. V. Ioh. I, 4-5.

CLXXXIV. Cf. Albertus M., De causis I tract. 2 c. 1 p. 26.

307. Sequuntur *ex* sequntur *corr. M in marg.*

308. invisibilem *om. To.*

309. et: atque *To.*

310. deinde: dein *To.*

311. est: om. *To.*

312. non aliud: aliud *To.*

313. Omnia: omnibus *M.*

314. Deum lucem dicit: dicit Deum lucem *To*, dicit *ex* dedit *corr. M.*

315. a *om. To.*

y no son de otra cosa cualquiera. En consecuencia, dado que ve de esta manera que es otra la luz sustancial invisible del carbúnculo, otra la luz sustancial invisible sustancia del magneto, otra la del sol, otra la del león y así de todo, ve la luz sustancial una y otra en todos los visibles, y antes de todo lo sensible, lo inteligible, puesto que la sustancia es vista prioritaria respecto del accidente, no puede ser vista sino por el intelecto, que únicamente ve lo inteligible.

Después el que penetra con la mente más agudamente en el 43
universo mismo y sus partes singulares, éste ve que así como la sustancia del carbúnculo por el color, la dureza y las demás cosas no es otra de su cantidad, cuando, efectivamente, son accidentes suyos y la sustancia en ellos es todo lo que ellos son. Si bien ella no es ni aquella cantidad ni cualidad ni otro de los accidentes, sin embargo en ellos mismos estos accidentes son unos y otros, puesto que un accidente es la cantidad, otro es la cualidad y de modo similar en todos. De esta manera veo necesario que, siendo otra la sustancia del carbúnculo, otra la del magneto, otra la del hombre, otra la del sol, entonces en todas las mismas unas y otras sustancias es necesario que no-otro mismo anteceda, lo cual no es otro de todos los que son, sino que es todo en todo, es decir todo lo que en cada uno subsiste. Así también Juan Evangelista llama a Dios luz antes de otro, es decir de las tinieblas, porque afirma que él mismo es luz en la cual no hay tiniebla alguna. Si, por lo tanto, dijeras a la luz esto: que él mismo es no-otro, las creaturas serán las tinieblas, otro. De esta manera la mente contempla más allá de la luz sustancial inteligible el principio no-otro de la luz de los singulares, porque es no-otro de las sustancias singulares.

44 CAPITULUM XII

FERDINANDUS: Intelligere te equidem videor mihi; ut tamen experiar, dicito: Nonne tu admittis parvum hunc carbunculum esse alium ab illo grandiori?

NICOLAUS: Cur non admittam?

FERDINANDUS: At cum ambo sint carbunculi, substantia utique unius ab alterius[316] substantia alia non videtur)[317] unde sunt ergo ab invicem alia?[CLXXXV CLXXXVI]

45 NICOLAUS: Tu quidem in substantiam absolutam[CLXXXVII CLXXXVIII] intueris, quæ in[318] aliis alia esse non potest per ipsam substantificatis,[CLXXXIX] at quæ, ut sensibilis fiat substantia, materiam requirit[CXC] substantificabilem, sine qua non posset substantificari. Quomodo enim substantificari posset absque sensibiliter essendi possibilitate[CXCI]? Idcirco cum ab illo alius sit iste[319] carbunculus, ex essendi possibilitate, in uno alia quam in altero, hoc evenire necesse est. Cum igitur[320] materia sensibilis[CXCII] ad sensibilem substantiam necessaria sit, erit substantialis materia in sensibilibus, ex quo secundum substantialem hanc materiam, quæ alia in alio est carbunculo, substantialiter duo carbunculi

CLXXXV. Cf. Avicebron, Fons vitæ, tract. I 6.

CLXXXVI. De dato patris luminum c. 2 (h IV n. 97, 15-18).

CLXXXVII. Cf. R. Lullus, Liber de lamentationis philosophiæ, c. 8 lin. 1011.

CLXXXVIII De beryllo (h _ XI/1 n. 63 l. 15-17).

CLXXXIX. V. Albertus M., De causis II tract. 1 c. 3 p. 63.

CXC. Cf. Albertus M., De causis II tract. 1 c. 5 p. 65.

CXCI. V. De possest (h XI/2 n. 28 ad lin. 2 sqq.).

CXCII. V. Aristoteles, Met. VII 10 1036a1 sqq. -marg. cus. C 184 f. 47r; Met. VII 11 1037a4-marg. cus. C 184 f. 48r: "materia *et* quædam materia sensibilis quædam materia intelectualis".

316. alterius: altius *To.*

317. videtur: videntur *To.*

318. in *dupl. M.*

319. iste: ille *To.*

320. igitur: *om. To (?).*

CAPÍTULO XII

44

FER.: Me parece que te entiendo. Pero a fin de que lo compruebe, dime: ¿acaso no admites tú que este pequeño carbúnculo es otro de aquel más grande?

NIC.: ¿Por qué no lo admitiré?

FER.: Sin embargo, siendo ambos carbúnculos, la sustancia de uno no parece ser otra de la sustancia del otro; por lo tanto ¿de dónde son recíprocamente otras?

NIC.: Tú, en verdad, miras atentamente hacia la sustancia ab- 45
soluta, la cual no puede ser otra en las otras sustancias sustantificadas por ella misma, y la cual, a fin de que se vuelva sustancia sensible, requiere la materia sustantificable, sin la cual no podría ser sustantificada. Pues ¿cómo podría ser sustantificada, sin la posibilidad de ser sensiblemente? Por eso mismo, siendo este carbúnculo otro de aquel otro a partir de la posibilidad de ser –en uno una, en otro otra–, es necesario que esto acontezca. Por lo tanto, siendo la materia sensible necesaria para la sustancia sensible, habrá materia sustancial en los sensibles, a partir de lo cual conforme a esta materia sustancial que es otra en otro carbúnculo, dos carbúnculos difieren sustancialmente.

differunt. At vero secundum intelligibilem substantiam,[CXCIII] quæ essendi forma[321] possibilis sensibilisque substantiæ intelligitur alii et alii duo non[322] sunt carbunculi.

46 FERDINANDUS:Erit igitur carbuncularis id est rubinalis substantia non alia a qualibet cuiusvis carbunculi substantia, cuius quidem extrema ei accidentia, ut sensibilis et materialis est, ipsam consequuntur.

NICOLAUS: Optime intelligis. Nam in diversis carbunculis est substantia, quæ non est alia a quacumque cuiuslibet carbunculi substantia, licet neutrius substantia sit ob substantialis possibilitatis ipsorum et accidentium consequenter advenientium varietatem. Prima igitur substantia, quam intellectus videt separatam,[CXCIV CXCV] est substantia seu forma specifica.[CXCVI CXCVII] Alia vero, quæ sensibilis dicitur, est per primam et[323] materiam
47 specificabilem specificata.

FERDINANDUS: Clarissima hæc sunt. Sed nonne sic ipsum non-aliud se habere ad alias et alias[324] intelligibiles substantias[CXCVIII] vides?

NICOLAUS: Præcise.

FERDINANDUS: Non erit igitur[325] unum universum quasi unus iste[326] carbunculus?

CXCIII. De ludo globi II (h IX n. 67, 18-20).

CXCIV. Cf. Aristoteles, Met. VII 3 1029a27.

CXCV. V. De beryllo (h _XI n. 63 ad lin. 15-18).

CXCVI. Cf. Aristoteles, Met. VII 7 1032b1-marg. cus. C 184 f. 44 r: "speciem autem dico ipsum quod erat esse vniusque et primam substanciam"; Met. XII 7 1073a8.

CXCVII. De beryllo (h _ XI n. 59, 3).

CXCVIII. Cf. Ps. Dionysius, De eccl. hier. c. 1 n. 2 (D/Tr. p. 1082 col. 2; CDII p. 65); Avicebron, Fons vitæ I 17; II 5; II 16; III 51.

321. forma: est *add. To.*

322. non: *om. To.*

323. et: *om. To.*

324. et alias *om. To.*

325. igitur: in *To.*

326. iste: ille *To.*

En cambio, ciertamente, respecto de la sustancia inteligible, que es forma de ser de la sustancia posible y sensible, unos y otros no son dos carbúnculos.

FER.: Por lo tanto la sustancia carbuncular, esto es la sustancia rojiza, no es otra de alguna sustancia de cualquier carbúnculo, del cual ciertamente los bordes extremos que le son accidentales, en cuanto es sensible y material, son consecuencia de ella. 46

NIC.: Entiendes perfectamente. Pues en los diversos carbúnculos se da la sustancia la cual no es otra de toda sustancia de cualquier carbúnculo, aunque no sea la sustancia de ninguna en razón de la variedad de la posibilidad sustancial de ellas mismas y de la variedad de los accidentes que consecuentemente le sobrevengan. Por lo tanto, la sustancia primera, a la cual el intelecto ve separada, es la sustancia o forma específica. Empero la otra, que es llamada sensible, es especificada por medio de la primera sustancia y por la materia especificable.

FER.: Esto es totalmente claro. Pero, ¿acaso no ves de esta manera que lo no-otro mismo se relaciona con unas y otras sustancias inteligibles? 47

NIC.: Exactamente.

FER.: Por lo tanto, ¿no será uno el universo a la manera como uno es este carbúnculo?

NICOLAUS: Quam ob rem hoc?

FERDINANDUS: Quia eius substantia a qualibet ipsius partis substantia alia non foret, puta eius substantia non foret alia a carbunculi vel hominis substantia, sicut nec hominis substantia[327] a substantia manus eius, licet non sit manus, quæ[328] alia est substantia.

NICOLAUS: Quid tum?[329]

FERDINANDUS: Absurdum profecto! Nam ipsum non-aliud substantia foret universi[CXCIX] et ita ipsum universum foret, quod tamen video impossibile, quando ipsum[330] ante universum et aliud[331] conspicio.[CC] Universum vero illud utique aliud video.

NICOLAUS: Non aberras nec devias, Ferdinande; nam cum omnia ad Deum seu non-aliud ordinentur et nequaquam ad aliud post ipsum, non est considerandum universum quasi finis universorum; tunc enim Deus esset universum. Sed cum ad suum sint principium ordinata universa – per ordinem enim a Deo universa esse se ostendunt – ad ipsum igitur ut ordinis in omnibus ordinem sunt ordinata;[CCI] [CCII] omnia enim ordinat, ut ipsum non-aliud sive ordinis ordo in ordinatorum ad ipsum perfectione[332] perfectius relucescat.[CCIII]

CXCIX. Cf. R. Lullus, Liber de possibili et impossibili, d. 3 lin. 973-978.

CC. De docta ignorantia II c. 4 (h I p. 74, n. 115).

CCI. nam. sunt ordinata] V. Proclus, Element. theol. n. 21; Albertus M., De causis I tract. 1 c. 2 p. 24.

CCII. De venatione sapientiæ c. 31 (h XII n. 92, 9-18); Sermo CCLXXXIX: "Id autem quod agit propter finem, dicitur intellectus, qui ideo est principium motus omnia ad intentum disponens et ordinans. Ordine igitur, quem in natura experimur, videmus intelligentiam primam seu conditorem intellectum primum movens, quem Paulus Deum nominat, qui est causa ordinis, dicens: Quæ a Deo sunt, ordinata sunt".

CCIII. De docta ignorantia I c. 24 (h I, p. 51, n. 81).

327. sicut nec hominis substantia *om. To.*

328. quæ *om. To.*

329. tum?: tam? *To.*

330. ipsum: et add. *To.*

331. et aliud: *om. To.*

332. perfectione *dupl. M.*

NIC.: ¿Por qué es, ocurre esto?

FER.: Porque su sustancia no sería otra sustancia de cualquiera parte suya. Por ejemplo, su sustancia no sería otra de la sustancia del carbúnculo o del hombre, del modo como tampoco la sustancia del hombre sería otra de la sustancia de su mano, aunque sea la misma mano, la cual es otra sustancia.

NIC.: ¿Y entonces qué?

FER.: Ciertamente un absurdo. Pues lo no-otro mismo sería la sustancia del universo y así sería el universo mismo, lo cual veo, sin embargo, imposible, siendo así que veo a lo no-otro mismo antes del universo y ante otro. Verdaderamente veo a tal universo ciertamente otro.

NIC.: Ni yerras ni te desvías, Fernando; pues dado que todo se ordena hacia Dios o no-otro y de ninguna manera a otro después de no-otro, no ha de ser considerado el universo como el fin del universo; pues entonces Dios sería el universo. Pero como todo ha sido ordenado hacia su principio –pues por el orden dado por Dios el universo muestra que es–, por lo tanto, es ordenado hacia Dios en cuanto orden del orden en todo, pues ordena todo, a fin de que reluzca más perfectamente lo no-otro mismo o el orden del orden en la perfección de los ordenados hacia él.

48 CAPITULUM XIII

FERDINANDUS: Colligendo quæ iam intellexi ita in pluribus carbunculis aliquid cernit intellectus, quod eiusdem ipsos[333] speciei efficit; et licet ipsis hoc insit omnibus ut specificans, anterioriter tamen ipsum tale ante pluralitatem illam carbunculorum intuetur ipsius non-aliud similitudinem,[CCIV] quia carbunculum[334] quemlibet esse carbunculum facit, et carbunculi cuiuslibet est internum substantiale principium, quo subtracto carbunculus non manebit.

49 Hoc igitur specificum principium specificat carbunculi possibilitatem essendi specificabilem ipsique[335] possibilitati esse tribuit actuale, quando quidem posse esse carbunculi facit actu suo actu esse carbunculum, quando confusam essendi possibilitatem per specificum actum determinatam[336] et specificatam[337] experimur;[CCV] et tunc illud, quod prius intellectualiter absolutum vidisti,[338] in singulo carbunculo possibilitatis actum vides, quoniam actu est carbunculus,[339] veluti si quis glaciem respiciens consideret[340] fuisse prius fluidum rivulum, quem nunc concretam et stabilitam glaciem videt.[341] Ille causam inspiciens reperiet, quomodo frigus, quod intellectualiter[342] separatum videt, essendi

CCIV. Cf. Albertus M., De causis I tract. 1 c. 2 p. 6.

CCV. [Hoc... experimur] cf. Albertus M., De causis I tract. 2 c. 5 p. 31; De causis I tract. 4 c. 2 p. 44.

333. ipsos: eius *To*

334. carbunculum: carbunculi *M.*

335. ipsique: ubique *To.*

336. determinatam: determinata *To.*

337. specificatam: specificata *To.*

338. absolutum vidisti: vidisti absolutum *To.*

339. carbunculus: carbunculo *To.*

340. consideret: conscideret *To.*

341. videt *om. To.*

342. intellectualiter: intellectuali *To.*

CAPÍTULO XIII

48

FER.: Resumiendo lo que hasta ahora he entendido: de tal manera el intelecto ve en los muchos carbúnculos algo que los hace de la misma especie, aunque esto en cuanto especificante esté ínsito en todos ellos mismos; sin embargo anteriormente eso mismo –antes de aquella pluralidad de los carbúnculos–, se intuye a semejanza de lo no-otro mismo, porque hace que sea carbúnculo cualquier carbúnculo, y se da un principio interno sustancial de cualquier carbúnculo, quitado el cual no permanece el carbúnculo.

Ciertamente, este principio específico especifica la posibilidad 49
de ser especificable del carbúnculo, y a la misma posibilidad le otorga el ser actual cuando, ciertamente, el poder ser del carbúnculo hace, con su acto, que sea en acto la piedra rojiza, cuando experimentamos la confusa posibilidad de ser determinada y especificada por un acto específico. Y, entonces, aquello que previamente has visto intelectualmente absoluto, en el carbúnculo singular lo ves acto de la posibilidad, porque en acto es carbúnculo. A la manera como si alguno contemplando el hielo piensa que previamente ha sido arroyo fluido, aquel al cual ve ahora hielo compacto y estable. Este tal, prestando atención a la causa, encontrará cómo el frío, al que intelectualmente ve separado, es

quædam species est, quæ in concretam[343] et stabilem glaciem omnium rivulorum materiam crustavit et perstrinxit congelabilem, ut quilibet rivulus ob ipsius causæ suæ actualis præsentiam actu glacies sit, quamdiu per ipsam, quominus effluat, continetur. Et licet a[344] frigidis non reperiatur frigus separatum, intuetur tamen intellectus ut frigidorum causam ipsum ante frigida et frigefactum actu per frigus frigidabile cernit in frigidis, indeque ita glaciem ortam aut inveniri aut pruinam aut grandinem aut secundum frigidabilium[345] varietatem eius generis reliqua. Sed quoniam materia frigidabilis[346] calefactibilis quoque est, ideo in sese frigus alioquin incorruptibile propter materiam, sine qua nequaquam actu reperitur, dum ipsa per caliditatem utpote calefactibilis alteratur, per accidens in corruptionem cadit. Sic mihi videris ipse[347] dixisse.[CCVI]

50 Quomodo etiam consequenter se habent ad specificas substantias accidentia intelligo. Sicut alia sunt, quæ unam quam aliam glaciem consequuntur,[348] alia item, quæ nivem, pruinam,[349] grandinem, cristallum et alium quemvis lapidem. Satis ex hiis naturæ operibus apertis et patulis profundiora quoque reperio non aliter se habere, quam ipse breviter perstrinxisti, formas videlicet specificas et substantificas separatas per intellectum conspici[350] ac in specificatis rebus substantificatisque modo præmisso[351] attingi. De sensibilibus autem substantiis ad intelligibiles me per similitudinem erigo[352].

CCVI. Cf. R. Lullus, Ars generalis ultima, pars 3 lin. 65 et passim.

343. species est, quæ in concretam: spes quem contreatam *To.*

344. a: autem *To.*

345. frigidabilium: frigidalium *To.*

346. frigidabilis: et *add. To.*

347. ipse: *supra lin. add.* M^2.

348. consequuntur: consequuntes (?) *To.*

349. pruinam *ex* parvinam *corr. To.*

350. conspici: perspici *To.*

351. præmisso: premissio *To.*

352. erigo *ex* ergo *corr. To.*

una cierta especie de ser, la cual endureció y abarcó la materia congelable de todos los arroyos en un compacto y estable hielo, de modo que cada arroyo en razón de la presencia de la causa suya actual sea, en acto hielo, durante el tiempo que por medio del mismo hielo es contenido sin que fluya. Y aunque no se encuentra el frío separado de los enfriados, sin embargo el intelecto ve en cuanto causa de los enfriados al mismo frío anterior a lo enfriado, y lo que queda enfriado en acto es enfriable por medio del frío en lo que es enfriado, y a partir de allí ve que de esta manera el hielo aparecido, o bien es descubierto, o bien es escarcha o bien granizo, o bien, de acuerdo con la variedad de los que pueden enfriarse, las demás variantes de su género.

Pero, por cuanto la materia enfriable es también calefaccionable, por ello mismo por un lado el frío en sí incorruptible, a causa de la materia –sin la cual de ninguna manera se encuentra en acto, en tanto ella misma se altera por medio de lo cálido en cuanto que es calefaccionable–, cae accidentalmente en la corrupción. Así, tú mismo consideras que me has dicho a mí.

Asimismo entiendo de qué modo se comportan consecuentemente los accidentes con respecto a las sustancias específicas. Así como hay algunos que se siguen de uno y otro hielo, otros además que se siguen de la nieve, de la escarcha, del granizo, de la nieve cristalizada y de alguna otra piedra. Suficientemente a partir de estas obras abiertas y amplias de la naturaleza descubro también que las cosas más profundas no se comportan de modo diferente que como tú mismo has agrupado, es decir, que las formas específicas y sustanciales son vistas separadas por el intelecto, y que en las cosas especificadas y sustantificadas se las alcanza según el modo expuesto antes. Empero yo me elevo, por medio de la semejanza, desde las sustancias sensibles hasta las inteligibles.

51 NICOLAUS: Videō te meum quidem conceptum in exemplo naturæ aptissimo dilucide explanasse et gaudeo; omnia enim eo pacto considerando[353] perspicies. Nam quod parvo calore cristallum non dissolvatur, ut glacies, propter congelantis victoriam frigoris super aquæ congelatæ fluxibilitatem, plane ostendit, ubi materiæ fluxibilitatem omnem forma in actu ponit, veluti in cælo, illius[354] corruptionem[355] non[356] sequi. Ex quo impossibilem esse intelligentiis corruptionem, quæ in sensibilibus est, patet, quod sunt a materia separatæ,[CCVII] quæ apta est alterari. Unde cum in intelligente intellectum calor, ut[357] calefiat, non immutet, sicut in sentiente,[358] ubi sensum immutat, facit, evidens est intellectum materialem non esse aut alterabilem, quia sensibilia, quorum propria immutatio est, non sensibiliter in eo, sed intellectualiter sunt;[CCVIII] dumque acriter attente intellectum ante[359] sensum esse consideras[360] et idcirco nullo attingibilem sensu, omnia quæcumque in sensu sunt, anterioriter[361] in intellectu reperies. Anterioriter[362] autem, hoc est insensibiliter,[363] dico: sicut in[364] intellectu frigus est ac frigidum in sensu, frigus in[365] intellectu ad sensibile frigus anterioriter est;

CCVII. Cf. Albertus M., De causis II tract. 5 c. 8 p. 175.

CCVIII. Cf. Albertus M., De causis II tract. 5 c. 8 p. 176.

353. considerando: consciderando *To.*

354. illius: numquam *add. To.*

355. corruptionem *pon. ante* sequi. *To.*

356. non: numquam *To.*

357. ut: uti *To.*

358. sentiente: sciente *To.*

359. ante: autem *To.*

360. consideras: descideras *To.*

361. anterioriter: anteriter *To.*

362. anterioriter: anteriter *To.*

363. insensibiliter: sensibiliter *To.*

364. in: *om. To.*

365. in *om. To.*

NIC.: Advierto que tú, ciertamente, has explicitado con agude- 51
za mi concepto en el ejemplo muy adecuado de la naturaleza, y me alegro; pues has de ver todo considerando de este modo. Porque el hecho de que con un pequeño calor no se disuelva el cristal, como es el hielo a causa de la victoria del frío congelante por sobre la fluidez del agua congelada donde la forma pone en acto a toda la fluidez de la materia, como en un cielo, muestra con toda claridad que no tiene como consecuencia la corrupción de la forma. A partir de que es imposible que haya corrupción para las inteligencias que están en los sensibles, es evidente que están separadas de la materia, la cual es apta para ser alterada. De donde puesto que el calor al calentar no modifica al intelecto en el que intelige, así como hace en el que siente, donde modifica al sentido, es evidente que el intelecto no es material o alterable, porque los sensibles, cuya propiedad es la modificación, no son en el intelecto sensiblemente sino intelectualmente; y mientras agudamente consideras con atención que el intelecto es antes del sentido, y por ello no alcanzable por ningún sentido, encontrarás todo cuanto es en el sentido con anterioridad en el intelecto. Ahora bien, digo con anterioridad, es decir, no-sensiblemente: así como en el intelecto es el frío y lo enfriado es en el sentido, el frío en el intelecto es antes del frío sensible;

non enim sentitur, sed intelligitur frigus, cum frigidum ipsum sentiatur; sicut nec calor sentitur, sed calidum, ita nec aqua, sed aqueum, neque ignis, sed igneum in sensibilium regione reperitur.

52 Quod similiter de compositis omnibus est dicendum, quoniam omne sensibilis mundi tale simplex, quod est de regione intelligibilium, antecedit. Aliaque[366] et alia intelligibilia non-aliud ipsum, simplicium intelligibilium simplicitas, præcurrit,[CCIX] quam ob rem non-aliud nequaquam in se, sed in simplici simpliciter, composite vero intelligitur in composito, quæ quidem sunt, ut sic dixerim,[367] "non aliata" eius, et a quibus scilicet ipsum non-aliud aliud non est. Video igitur, quomodo eorum,[368] quæ in regione[369] sensibilium reperiuntur, quicquam[370] sentitur, simplex eius, quod quidem intelligitur, antecedit; nec minus omnia, quæ in intelligibilium reperiuntur regione, principium, quod non-aliud nominamus, antecurrit. Intellectuale quippe frigus eius prævenit causa, quæ ipsum non aliud quam frigus esse definit. Sicut ergo intellectus per intellectuale frigus omnia sensibiliter frigida intelligit sine mutatione sui sive frigefactione, ita ipsum non-aliud per se ipsum sive "non[371] aliud" omnia intellectualiter existentia facit non alia quam id esse, quod sunt, sine sui vel mutatione vel alteritate. Et sicut frigidum sensibile intellectuale non est frigus, licet aliud ab ipso frigus nequaquam sit, sic frigus intellectuale principium non est primum, etsi primum principium, quod est non-aliud, ab ipso non sit aliud.

CCIX. Cf. Ioh. Scotus Eriug., Expos. in cæl. hier. c. 1 lin. 177; Periphys. III 643 A.

366. Aliaque: alia *To.*

367. dixerim: dixerunt *To.*

368. eorum *om. To.*

369. regione: regionum *To.*

370. quicquam: quicquid *To.*

371. non: vero *To.*

pues no se siente, sino que se entiende el frío cuando se siente lo enfriado mismo; así como no se siente el calor, sino lo cálido, así tampoco se encuentra en el ámbito de lo sensible el agua, sino lo acuoso; ni el fuego sino lo ígneo.

Lo cual se ha de decir de modo similar acerca de todos los 52
compuestos, ya que antecede todo lo simple del mundo sensible que es de tal manera porque es del ámbito de los inteligibles. Y recorre previamente no-otro mismo, simplicidad de los simples inteligibles, unos sensibles y otros inteligibles, por lo cual no-otro de ninguna manera es entendido en sí, sino simplemente en lo simple, en cambio es entendido compuestamente en lo compuesto, lo cual es ciertamente como si dijera así: sus "no-otros de ellos mismos", para los cuales no-otro mismo no es otro. Veo, por lo tanto, cómo lo simple suyo antecede cualquier cosa sentida de aquellas que están en el ámbito de lo sensible, lo cual ciertamente es entendido. Tampoco en menor medida el principio que denominamos no-otro recorre previamente todo lo que se encuentre en la región de los inteligibles. En realidad, antes que el frío intelectual es la causa suya, la cual define el mismo frío no-otro que frío. Por lo tanto, así como el intelecto por medio del frío intelectual entiende todo lo sensiblemente enfriado sin cambio de sí, o sin enfriamiento, de la misma manera no-otro mismo por sí mismo, es decir, lo no-otro hace todo lo intelectualmente existente que no es otra cosa que aquello que es, sin cambio de sí, y sin alteridad. Y así como el frío sensible no es el frío intelectual, aunque de ninguna manera sea otro frío de ese mismo, así el frío intelectual no es principio primero, aunque el primer principio, que es no-otro, no sea otro de ello mismo.

53 CAPITULUM XIV

FERDINANDUS: Prime equidem et clarissime ita hæc esse perspicio, quemadmodum ais, elicioque in intellectualibus "non aliud" valde relucere principium, quoniam, etsi ipsa non sunt sensibilia, tamen a sensibilibus non sunt alia. Frigus enim a frigido non est aliud, ut dixisti, quoniam summoto frigore nec frigidum erit, nec[372] esse intelligetur;[373] sic intellectus se habet ad sensum; similiter ideo agens omne sibisimile producere[CCX] video, quia omne id, quod est, ab ipso "non aliud" habet; quapropter calor calefacere[CCXI] et frigefacere[374] frigus nititur, et de omnibus eodem modo. Sed hæc nunc[375] ita sufficiant! Quæso vero, ut iuxta tua promissa ab hoc me principio in magnum illum theologum Dionysium aliosque quam[376] brevissime introducas.

54 NICOLAUS: Obsequar tibi, quam fieri poterit[377] brevissime, ut poscis. Dionysius, theologorum maximus, impossibile esse præsupponit ad spiritualium intelligentiam præterquam sensibilium[378] formarum[379] ductu hominem[380] ascendere, ut visibilem scilicet pulchritudinem invisibilis decoris imaginem putet;[CCXII] hinc

CCX. Cf. Aristoteles, Met IX 8 1049b27-marg. cus. (ad Met. 1049b24-25) C 184 f. 59r: "ex potentia ente fit actu ens ab actu existente"; Met. VII 7 1032a25; VII 8 1033b32; XII 3 1070a5; Thomas Aq. , In Met.X lect. 11 n. 2134; In Met.XII lect. 3 n. 2454; S. theol. I q. 110 a.2; I q. 115 a.1; C. G. lib.II cap. 20-21; De pot. q. 2 a.2; q. 3 a.1; q. 7 a.5.

CCXI. Cf. Aristoteles, Met. II 1 993b25; VII 9 1034b23.

CCXII. Cf. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 1 n. 3 (D/Tr. p. 735 col. 1; CDII p. 8); cf. infra n. 55.

372. nec: neque *M.*

373. intelligetur: intelligitur *To.*

374. frigefacere: frigescere *To.*

375. nunc: non *To.*

376. quam *om. To.*

377. poterit: potit *To.*

378. sensibilium: insensibilium *To.*

379. formarum *om. To.*

380. hominem: hominum *To.*

CAPÍTULO XIV[9]

53

FER.: Yo ciertamente veo, en primer lugar y con toda claridad, que esto es así, como tú dices, y deduzco que en los seres intelectuales reluce muy bien el principio no-otro, porque aunque ellos mismos no son sensibles, sin embargo no son otros de los sensibles. Pues el frío no es otro de lo enfriado, como has dicho, porque suprimido el frío, no habrá enfriado, ni tampoco se entenderá que sea; de esta manera el intelecto se comporta respecto del sentido; por eso de manera similar veo que todo agente produce lo semejante a sí, porque todo eso que es lo tiene de no-otro mismo; por lo cual el calor tiende a calefaccionar y el frío a enfriar, y del mismo modo respecto de todos los demás. Pero sea esto ahora suficiente hasta aquí. Ahora bien, te pido que conforme a tu promesa desde este principio me introduzcas en aquel eminente teólogo Dionisio y en los otros, muy brevemente.

NIC.: Con complacencia te atenderé, según pueda hacerse 54
muy brevemente, como solicitas. Dionisio, el máximo de los teólogos, presupone que es imposible que el hombre ascienda hacia la inteligencia de lo espiritual sin tener en cuenta la guía de las formas sensibles, de manera tal que juzgue a la belleza visible imagen de la dignidad invisible; de aquí

9. N. del T.: Téngase en cuenta que la traducción no siempre respeta la puntuación que ofrecen los editores del latín. Este criterio se adoptó teniendo en cuenta otras traducciones latinas de Dionisio y la comprensión del texto.

sensibilia intelligibilium similitudines seu imagines dicit,[CCXIII] Deum[381] autem principium asserit intelligibilia omnia præcedere, quem scire se dicit nihil omnium esse, quæ sciri possunt aut concipi.[CCXIV] Ideo hoc solum de ipso credit posse sciri, quem esse inquit omnium esse, quod scilicet omnem intellectum antecedit.

FERDINANDUS: Dic eius, nisi tibi grave est, verba.

NICOLAUS: Alii aliter eius verba latine[382] reddiderunt; ceterum ego[383] ex fratris Ambrosii[384] Camaldulensium generalis, novissimi interpretis,[385] translatione, quæ mihi proposito videbuntur inservire, ex ordine subiungam:[CCXV 386]

55 Ex[387] capitulo primo Cælestis[388] Hierarchiæ: "Impossibile est hominem ad intelligentiam spiritualium ascendere, nisi formis et similitudinibus sensibilium ducatur, ut scilicet visibilem pulchritudinem invisibilis decoris imaginem putet."[CCXVI] – Ex capitulo secundo: "Cum simplex divinarum rerum[389] substantia in se ipsa et incognita sit nobis et intelligentiam fugiat nostram ..."[CCXVII] –

CCXIII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 6 (D/Tr. p. 468 col. 1 a col. 3; CDI p. 211); cf. infra n. 68.

CCXIV. Cf. Hermes Trimegisti, Hermetica II, 14.

CCXV. Cf. Introd.

CCXVI. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 1 n. 3 (cod. cus. 43 f. 1v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 314; D/Tr. p. 735 col. 1; CDII p. 8).

CCXVII. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 2 n. 2 (cod. cus. 43 f. 2r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 315; D/Tr. p. 744 col. 4; CDII p. 10).

381. Deum: dum *To.*

382. latine: latitine *M.*

383. ego: ergo *To.*

384. Ambrosii: Auxilii *To.*

385. interpretis *ex* interpretus *corr. To*^{2}*?*

386. subiungam: submergam *To*, alias subiungam *in marg. To*^{2}.

387. Ex: Frater Ambrosius. Ex *To.*

388. Cælestis: hac *add. To.*

389. rerum: in *add. To.*

que llama a lo sensible semejanzas o imágenes de lo inteligible. Ahora bien, afirma que Dios, principio, precede a todo lo inteligible, dice que él sabe que Él es nada de todo lo que puede saberse o concebirse. Por lo cual cree de Él que puede saberse solamente esto: dice de Él que es el ser de todo, es decir, que antecede todo intelecto.

FER.: Si no te es fatigoso, repite sus palabras.

NIC.: Algunos han traducido al latín diversamente sus palabras; por lo demás, yo expondré ordenadamente a partir de la traducción del hermano Ambrosio, general de los camaldulenses, el más reciente traductor.

Del capítulo primero de la *Jerarquía Celeste*: 55

"Es imposible que el hombre ascienda a la inteligencia de lo espiritual, a no ser que sea guiado por las formas y semejanzas de lo sensible, a fin de que considere a la belleza visible imagen de la dignidad invisible". Del capítulo segundo: "Dado que la sustancia simple de las cosas divinas es en sí misma no sólo desconocida para nosotros sino que también escapa a nuestra inteligencia...".

Ex[390] eodem: "Dum ipsam[391] esse aliquid negamus ex hiis, quæ sunt, verum profecto loquimur, etsi modum, quo illa indefinita est, quippe super substantialem et incomprehensibilem atque ineffabilem prorsus ignoramus."[CCXVIII] – Cælestis hierarchiæ capitulo quarto: "Igitur omnia quæque subsistunt providentiæ ratione reguntur ex summa illa omnium auctore deitate manantis. Alioquin essent profecto nulla, nisi substantiæ rerum atque principio communicarent. Itaque inanimata omnia hoc ipsum quod sunt ab ipso suscipiunt, quippe esse omnium est ipsa divinitas, quæ modum totius essentiæ superat."[CCXIX] – Eodem capitulo: "Secretum ipsum dei, quodcumque tandem illud est, nemo unquam[392] vidit, neque videbit."[CCXX] – Eiusdem capitulo tertio decimo: "Admonebatur[393] ergo theologus ex hiis, quæ cernebat, ut secundum omnem substantialem eminentiam cunctis visibilibus invisibilibusque virtutibus absque ulla comparatione Deus excelsior sit."[CCXXI]

56 De ecclesiastica hierarchia capitulo primo: "Ut vere et proprie[394] dixerim: unum quidem est, quod appetunt omnes, qui unius speciem præferunt, sed non uno modo eius, quod idem atque unum est, participes fiunt, verum ut cuique pro merito sortem divina et æquissima libra distribuit."[CCXXII] – Eodem

CCXVIII. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 2 n. 3 (cod. cus. 43 f. 2v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 316; D/Tr. p. 758 col. 1; CDII pp. 12-13).

CCXIX. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 4 n. 1 (cod. cus. 43 f. 5r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 319; D/Tr. p. 801 col. 4 a p. 802 col. 3; CDII p. 20).

CCXX. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 4 n. 3 (cod. cus. 43 f. 5r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 320; D/Tr. p. 808 col. 7; CDII p. 22).

CCXXI. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 13 n. 4 (cod. cus. 43 f. 12v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 333; D/Tr. p. 962 col. 2; CDII pp. 46-47).

CCXXII. V. Ps. Dionysius, De eccl. hier. c. 1 n. 2 (cod. cus. 43 f. 17r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 630; D/Tr. p. 1084 col. 5; CDII p. 65).

390. Ex: in *To.*

391. ipsam: ipsum *M* ipse *To.*

392. unquam *ex* numquam *corr. To*^{2}.

393. Admonebatur: Admovebatur *To.*

394. proprie: proprior *To.*

Del mismo capítulo: "Mientras negamos que la misma es algo de aquello que es, justamente hablamos lo verdadero, aunque ignoramos totalmente el modo cómo ella es indefinida, puesto que es sobresustancial e incomprensible y también inefable". De la *Jerarquía Celeste*, capítulo cuarto: "En consecuencia todo cuanto subsiste es regido por la razón de la providencia que brota de aquella suma deidad, autora de todo. De lo contrario nada serían perfectamente a no ser que fueran participantes de la sustancia y también del principio de las cosas. Por lo tanto todos los inanimados reciben del principio aquello mismo que son, porque el ser de todo es la misma divinidad, la cual supera el modo de toda esencia". En el mismo capítulo: "El secreto mismo de Dios, todo cuanto ello finalmente es, ninguno jamás lo vio, ni tampoco lo verá". Del mismo libro, capítulo décimo tercero: "Por lo tanto, el teólogo a partir de aquello que consideraba era advertido como conforme a toda la sustancial eminencia, Dios es más excelso que todas las potencias visibles e invisibles sin comparación alguna".

Acerca de la *Jerarquía Eclesiástica*, capítulo primero: 56

"A fin de que hable verdadera y propiamente: Es ciertamente lo uno, aquello que apetecen todos, quienes llevan por delante la forma de lo uno, pero no son hechos partícipes con el modo uno de aquel que es lo mismo y también lo uno, sino más bien como a cada quien la divina y muy ecuánime balanza distribuyó la suerte, de acuerdo con el mérito". En el mismo

capitulo: "Initium est fons vitæ, bonitatis essentia, unica rerum omnium causa, beatissima Trinitas, ex qua sola bonitatis[395] causa, quæ sunt omnia, ut et essent et bene essent, acceperunt; hinc transcendenti omnia divinæ beatitudini trinæ atque uni, cui soli vere esse inest modo nobis quidem incognito, sed sibi[396] plane perspecto[397] et noto, voluntas quidem est rationalis salus humanæ omnis cælestisque substantiæ."[CCXXIII]

57 De divinis nominibus capitulo primo: "Sicut enim spiritalia carnales percipere et inspicere nequeunt, et[398] qui[399] figmentis et figuris inhærent ad simplicia figurisque vacua non aspirant, quique secundum corporum lineamenta formantur incorporearum rerum informitatem nec tactui[400] nec figuris obnoxiam nequaquam attingunt: eadem ratione veritatis supereminet substantiis omnibus supersubstantialis[401] infinitas, sensusque excellit omnes[402] unitas sensu eminentior, ac mentibus omnibus inexcogitabile est unum illud mente superius, ineffabileque est verbis omnibus bonum, quod superat verbum."[CCXXIV] – Eodem: "Ipsa de se in sacris tradit litteris, quod sit omnium causa, initium et substantia et vita."[CCXXV]

CCXXIII. V. Ps. Dionysius, De eccl. hier. c. 1 n. 3 (cod. cus. 43 f. 17rv; Op. omn. Dionysii C. Bd. 15 S. 630; D/Tr. p. 1088 col. 7 a p. 1089 col. 3; CDII p. 65-66).

CCXXIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 1 (cod. cus. 43 f. 36v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 395; D/Tr. p. 9 col. 3; CDI p. 109).

CCXXV. V Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 3 (cod. cus. 43 f. 37r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 396; D/Tr. p. 17 col. 1; CDI p. 111).

395. bonitatis: bonitas *To.*

396. sibi: si *To.*

397. perspecto: profecto *To.*

398. et: etiam *To.*

399. qui: quoniam *To.*

400. tactui *ex* tatui *corr.* To^2.

401. supersubstantialis: substantialis *To.*

402. omnes: omnis *To.*

capítulo: "El comienzo es la fuente de vida, es la esencia de la bondad, es la única causa de todas las cosas: la muy bienaventurada Trinidad. De esta única causa de la bondad, las cosas recibieron todo lo que son, a fin de que no sólo sean sino que sean bien. De aquí que, para la divina beatitud trina y una, trascendente a todo, para quien sólo se da el ser verdaderamente –de un modo ciertamente desconocido para nosotros, pero que para ella es totalmente transparente y conocido–, la voluntad es realmente el bienestar racional de toda sustancia humana y celeste".

Acerca de los Nombres Divinos, capítulo primero: 57

"Pues así como los seres carnales no pueden percibir y contemplar lo espiritual y quienes se adhieren a las representaciones y figuras no aspiran a lo simple y carente de figura, y quienes son formados según las estructuras de los cuerpos, de ninguna manera alcanzan la información de las cosas incorpóreas, lo cual no depende ni del tacto ni de la figura; con la misma razón de verdad la sobresustancial infinitud sobrepasa a todas las sustancias, y la unidad más eminente que el sentido supera a todos los sentidos, y además para todas las mentes es impensable aquello uno superior a la mente, y el bien inefable en toda palabra, el cual supera la palabra". En el mismo capítulo: "Ella misma añade sobre sí en las Sagradas Escrituras que es la causa de todo, comienzo, sustancia, vida".

58 Eodem: "Invenies omnem, ferme[403] dixerim, theologorum laudationem ad beneficos divinitatis progressus exponendos atque laudandos divina effingere nomina; quocirca in omnibus ferme[404] sanctis[405] libris advertimus divinitatem sancte prædicari ut singularem quidem atque unicam ob simplicitatem atque unitatem excellentis illius[406] individui, ex quo veluti unifica virtute in unum evadimus dividuisque nostris alteritatibus[407] supra mundanum modum conglobatis in divinam monadem atque unionem Deum imitantem colligimur etc."[CCXXVI]

59 Eodem: "In quo termini omnes omnium scientiarum plus quam ineffabiliter præsubsistunt, neque intelligere, neque eloqui possumus,[408] neque omnino quomodolibet intueri, quod sit[409] exceptus omnibus et[410] excellenter ignotus."[CCXXVII] – Eodem: "Si enim scientiæ[411] omnes[412] rerum substantium sunt atque in substantiis desinunt, quæ substantiam excedit omnem, scientia quoque omni superior sit[413] necesse est... Cum percipiat[414] et comprehendat atque anticipet omnia, ipsa[415] tamen omnino

CCXXVI. V Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 4 (cod. cus. 43 f. 37v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 396; D/Tr. p. 22 col. 5 a p. 23 col. 2; CDI p. 112).

CCXXVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 4 (cod. cus. 43 f. 38r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 397; D/Tr. p. 31 col. 5; CDI p. 115).

403. ferme *ex* forme *corr. To*^{2}.

404. in omnibus ferme *om. To.*

405. sanctis: sacris *To.*

406. illius: unius *To.*

407. alteritatibus: altaribus *To.*

408. possumus: possimus *To.*

409. sit: si *To.*

410. et: ut *To.*

411. scientiæ: scientis *To.*

412. omnes: omnem *To.*

413. sit: sic *To.*

414. percipiat: participat *To.*

415. ipsa: ipse *M.*

En el mismo capítulo: "Encontrarás –diría aproximadamente– que toda la alabanza de los teólogos construye nombres divinos que han de ser expuestos y alabados para el beneficioso avance de la divinidad; por lo cual en casi todos los libros santos advertimos que la divinidad es predicada santamente en cuanto ciertamente singular y única a causa de la simplicidad y la unidad de aquello indivisible excelente desde el cual, como con una potencia unificante, alcanzamos lo uno y, acumuladas nuestras alteridades que separan, somos reunidos por sobre un modo humano hacia la divina mónada y hacia la unión que imita a Dios, etcétera". 58

En el mismo capítulo: "En el cual subsisten más que inefablemente todos los límites de todas las ciencias, y no lo podemos entender, ni expresar, ni de algún modo cualquiera intuir enteramente, aquello que es separado de todos y no conocido excelentemente". En el mismo capítulo: "Si, pues, todas las ciencias son de las realidades sustanciales y concluyen en las sustancias, es necesario que la ciencia que excede toda sustancia sea también la ciencia superior a toda ciencia. [...] Percibiendo, comprendiendo y anticipando todo, ella misma, sin embargo, permanece 59

incomprehensibilis manet."[CCXXVIII] – Eodem: "Ipsaque iuxta scripturæ fidem sit omnia[416] in omnibus; verissime laudatur ut substantiæ indultrix et consummatrix continensque custodia[417] et domicilium et ad se ipsam convertens atque ista coniuncte, incircumscripte, excellenter."[CCXXIX] – Eodem libro capitulo secundo: "Ineffabile quoque multis vocibus prædicatur, ignoratio, quod per cuncta[418] intelligitur, omnium positio,[419] omnium[420] ablatio, quod positionem[421] omnem ablationemque transcendit; divina sola participatione noscuntur."[CCXXX]

60 – In epistola Hierothei: "Neque pars neque totum est, et pars est et totum, ut quæ omne et partem et totum in se ipsa comprehenditur,[422] et[423] excellenter habeat, antequam habeat. Perfecta est quidem[424] in imperfectis utpote[425] perfectionis princeps; porro inter perfectos imperfecta[426] est quippe perfectionem excellentia temporeque transcendens."[CCXXXI] –

CCXXVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 4 (cod. cus. 43 f. 38r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 397; D/Tr. p. 34 col. 2; CDI pp. 115-116).

CCXXIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 7 (cod. cus. 43 f. 38v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 398; D/Tr. p. 48 col. 5; CDI pp. 119-120).

CCXXX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 4 (cod. cus. 43 f. 40r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 401; D/Tr. p. 76 col. 3; CDI pp. 126-127).

CCXXXI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 10 (cod. cus. 43 f. 41v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 403; D/Tr. p. 105 col. 4 a p. 106 col. 4; CDI p. 134).

416. omnia: divina *To.*

417. custodia: substantia *To.*

418. cuncta: conta *To.*

419. positio: positionum *To.*

420. omnium *om. To.*

421. positionem *dupl. To.*

422. comprehenditur: comprehendent *To.*

423. et: ut *To.*

424. quidem: quid *To.*

425. utpote: ut puta *in marg. M.*

426. imperfecta: perfecta *To.*

totalmente incomprensible". En el mismo capítulo: "Y la misma [causa] es, según el testimonio de la escritura, todo en todo; con toda verdad es alabada como dadora y consumadora de la sustancia. Y que es continente custodia y también morada, y que vuelve sobre sí misma, y además ésta [la causa] es unidamente, sin delimitación y excelentemente".

En el mismo libro, capítulo segundo: "Lo inefable también es denominado con muchas voces: inconocimiento, aquello que es entendido por medio de todo, posición de todo, supresión de todo, lo que trasciende toda posición y supresión; lo divino es conocido por participación únicamente".

En la "Carta a Hieroteo": "Ni es parte ni tampoco todo y es 60
parte y todo, de modo que la que comprende en sí misma todo ya sea parte ya sea todo, también lo tenga excelentemente antes de tenerlo. Ciertamente es perfecta en los imperfectos, puesto que es la primera en perfección. Además entre los perfectos es imperfecta por cuanto trasciende la perfección en excelencia y tiempo".

In eadem:[427] "Mensura est rerum et sæculum et supra sæculum et ante sæculum."[CCXXXII] – In eadem:[428] "Nec unum est neque[429] unius particeps longeque ab hiis unum est super unum illud, quod in substantiis est."[CCXXXIII]

61 Eodem libro de divinis nominibus capitulo quarto[430]: "Theologi peculiariter bonitatem[431] summæ deitati ex omnibus applicant ipsam, ut reor, substantiam divinam appellantes.»[432] [CCXXXIV] – Eodem: "Cum neque augeri neque minui possit substantia, quæ bonum etc.[433] «[CCXXXV] Eodem: "Ex illo namque bono lux est et imago bonitatis; idcirco lucis appellatione laudatur bonum veluti in imagine expressa primitiva forma."[CCXXXVI] – Eodem: "Illuminat quæ lucem admittunt omnia et creat atque vivificat continetque et perficit mensuraque substantium est et sæculum et numerus et ordo etc."[CCXXXVII] Nota[434] exemplum de sole.

CCXXXII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 10 (cod. cus. 43 f. 41v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 403; D/Tr. p. 108 col. 3; CDI p. 134).

CCXXXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 2 n. 11 (cod. cus. 43 f. 41v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 403/4; D/Tr. p. 115 col. 2; CDI p. 136).

CCXXXIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 1 (cod. cus. 43 f. 43r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 406; D/Tr. p. 145 col. 5; CDI pp. 143-144); cf. Einleitung.

CCXXXV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 4 (cod. cus. 43 f. 43v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 407; D/Tr. p. 159 col. 2; CDI p. 147).

CCXXXVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 4 (cod. cus. 43 f. 44r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 407; D/Tr. p. 162 col. 1 a col. 2; CDI p. 147).

CCXXXVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 4 (cod. cus. 43 f. 44r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 407/8; D/Tr. p. 162 col. 5; CDI p. 147).

427. temporeque – eadem *om. To.*

428. In eadem *om. To.*

429. neque: nec nec *To.*

430. quarto: tertio *M. To* Neque in aliquo subsistentium (a fine n. 64) – ab se cadere *(usque ad principium n.69) add. hoc loco To.*

431. bonitatem: bonum *in marg. To.*

432. appellantes: appellentes *To.*

433. etc.: et igitur *To.*

434. etc. Nota: et infra nota exemplum de sole *To.*

En la misma carta: "Es la medida de las cosas y es el siglo y por sobre el siglo y antes del siglo". En la misma carta: "Ni es uno ni tampoco partícipe del uno y muy lejos de ellos es uno sobre aquel uno que es en las sustancias".

En el mismo libro de los *Nombres Divinos*, capítulo cuarto: 61

"Los teólogos especialmente aplican la bondad a la deidad suma a partir de todas las cosas, llamando, según creo, a la misma, sustancia divina". En el mismo capítulo: "Puesto que la sustancia no puede ser aumentada ni disminuida, la cual es lo bueno, etc.". En el mismo capítulo: "Pues a partir de tal bien es la luz y la imagen de la bondad; por lo cual con la denominación de la luz es alabado lo bueno como en la imagen expresada con la forma originaria". En el mismo capítulo: "Ilumina todo lo que acepta luz y crea y también vivifica, y contiene y perfecciona y es la medida de los que subsisten y el siglo y el número y el orden, etc. Toma en cuenta el ejemplo acerca del Sol".

62 – Eodem: "Ut intelligibilis lux bonus ipse dicitur, qui omnem supercælestem spiritum spiritali impleat luce omnemque ignorántiam pellat erroremque abigat ex animabus, quibus sese insinuaverit, omnibus etc."[CCXXXVIII] – Eodem: "Lux igitur intelligibilis dicitur bonum illud omnem superans lucem ut principalis radius et exuberans effusio luminis."[CCXXXIX] – Eodem: "Bonum istud ut pulchrum[435] quoque a theologis sanctis prædicatur."[CCXL] – Eodem: "Ut pulchri omnis principalem pulchritudinem excellentissime in se ipso ante tempora habens...."[CCXLI] – Eodem: "Idem pulchrum esse[436] quod bonum perspicuum est."[CCXLII] – Eodem[437]: "Neque est aliquid[438] in substantiis rerum, quod pulchri et boni non sit aliquatenus particeps, et istud item[439] dicere disserendo præsumimus id quoque, quod non est, pulchri et boni particeps esse. Tunc enim[440] etc."[441] [CCXLIII] – Eodem: "Ut perstringam breviter: omnia, quæ sunt, ex pulchro et bono sunt; et quæ non sunt,

CCXXXVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 5 (cod. cus. 43 f. 44v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 408; D/Tr. p. 172 col. 4; CDI p. 147).

CCXXXIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 6 (cod. cus. 43 f. 44v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 408; D/Tr. p. 174 col. 4; CDI p. 150).

CCXL. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 7 (cod. cus. 43 f. 44v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 409; D/Tr. p. 178 col. 1; CDI p. 151).

CCXLI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 7 (cod. cus. 43 f. 45r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 409; D/Tr. p. 181 col. 1; CDI pp. 151-152).

CCXLII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 7 (cod. cus. 43 f. 45r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 409; D/Tr. p. 185 col. 1; CDI pp. 151-152).

CCXLIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 7 (cod. cus. 43 f. 45r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 409; D/Tr. p. 185 col. 2 a col. 4; CDI p. 152).

435. pulchrum: pulchrum *in marg. To.*

436. esse *om. To.*

437. Eodem *om. To.*

438. aliquid: aliud *To.*

439. item: idem *To.*

440. enim: in *To.*

441. etc.: et ita *To.*

En el mismo: "El mismo es llamado bueno como la luz inteli- 62
gible, quien llena todo espíritu supracelestial con luz espiritual, expulsa toda ignorancia y hace desaparecer de las almas el error, en los cuales se insinuara a sí mismo para todos, etc...". En el mismo: "Por lo tanto se llama luz inteligible aquel bien que supera toda luz como rayo principal y efusión exuberante de la luz". En el mismo: "Este bien es predicado por los teólogos santos también como lo bello". En el mismo: "En cuanto teniendo la principal belleza de todo lo bello de un modo muy excelente en sí mismo antes del tiempo...". En el mismo: "Es manifiesto que lo mismo es ser bello que bueno". En el mismo: "Ni hay algo en la sustancia de las cosas que no sea, de alguna manera, partícipe de lo bello y de lo bueno, y esto mismo además presumimos decir explicando asimismo que es partícipe de lo bello y de lo bueno aquello que no es. Entonces, pues, etc.". En el mismo: "A fin de poder concentrar brevemente: todo lo que es, es a partir de lo bello y de lo bueno; y lo que no es,

omnia supersubstantialiter in pulchro sunt et bono,[442] estque ipsum initium omnium et finis etc."[443] CCXLIV

63 Eodem capitulo octavo: "Neque est, sed hiis, quæ sunt, esse ipse est, neque ea, quæ sunt, solum, verum ipsum quoque eorum esse ex eo est, qui est ante sæcula. Ipse enim est sæculum sæculorum, qui ante sæcula est."[444] CCXLV – Eodem capitulo octavo.[445] "Resumentes itaque dicamus[446]: ut iis, quæ sunt omnibus et sæculis esse ab eo est, qui ante est, et omne quidem sæculum et tempus ab eo est."CCXLVI – Eodem: "Omnia ipsi participant et a nullo existente discedit."CCXLVII – Eodem: "Si quid quomodolibet est, in ipso, qui ante est, et est et cogitatur atque servatur ceterisque ipsius participationibus præfertur."CCXLVIII

64 Eodem: "Deus ante[447] habet, ut ante sit et eminentissime sit excellenterque ipsum esse habeat. Omnia ipsum in se ipso esse præstituit atque ipso esse omne quod quomodolibet est,[448] ut subsisteret, fecit; denique et rerum principia omnia esse ipsius participatione et sunt et principia sunt et prius sunt, postea

CCXLIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 10 (cod. cus. 43 f. 45v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 410; D/Tr. p. 197 col. 2; CDI p. 154-155).

CCXLV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 4 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 334 col. 3 a p. 335 col. 2; CDI pp. 182-183).

CCXLVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 335 col. 3; CDI p. 183).

CCXLVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 336 col. 2; CDI p. 183).

CCXLVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 336 col. 4 a p. 337 col. 1; CDI p. 183).

442. sunt et bono: et bono sunt *To.*

443. etc.: et scilicet *To.*

444. Ipse enim – sæcula est *om To.*

445. *om. To.*

446. diacmus *ex* diceremus (?) *corr. To*^{2}.

447. ante: autem *To.*

448. est *om. To.*

es todo sobresustancialmente en lo bello y en lo bueno, y es ello mismo el inicio de todo y el fin, etcétera".

En el mismo capítulo octavo: "Ni tampoco es, sino que para 63
ésos que son, él mismo es el ser, ni tampoco únicamente aquellos que son, sino que el ser de ellos es a partir de aquel que es antes de los siglos. Pues él mismo es el siglo de los siglos quien es antes de los siglos". En el mismo capítulo octavo: "Por lo tanto, digamos resumiendo: para aquellos que son en todos y en los siglos, el ser es por aquel que es antes; y además ciertamente todo siglo y tiempo es por él." En el mismo: "Todo participa de él y no se aparta de ningún existente". En el mismo: "Si algo es de cualquier modo, en el mismo que es antes, no sólo es sino es pensado y también es conservado y es tenido antes de las demás participaciones de él mismo".

En el mismo: "A Dios pertenece el antes, de modo que sea lo 64
antes y tenga el mismo ser de modo eminentísimo y excelentemente. Preestableció que todo en él mismo sea él mismo, e hizo que en él mismo sea todo lo que de alguna manera es para que subsista; finalmente que también todos los principios de las cosas sean por participación de él mismo; no sólo que sean, sino también que sean principios, y que previamente sean y después

principia sunt. Et si velis vitam ipsam viventium ut viventium initium[449] dicere et similium ut similium similitudinem etc."[450] CCXLIX Eodem: "Hæc esse ipsius invenies participare primum atque esse ipso primo manere, deinde huius aut[451] illius esse principia essentiæque participando et esse et participari; si autem ista participatione essentiæ sunt, multo magis, quæ ipsorum participia sunt."[452] CCL – Eodem: "Bonitas prima participationum celebratur."CCLI – Eodem:[453] "Neque in aliquo subsistentium est neque aliquid est horum."CCLII

65 Eodem capitulo nono:[454] "Ipsi nihil contrarium."CCLIII Eodem capitulo decimo:[455] "Qui invenitur ex[456] omnibus, incomprehensibilem et investigabilem theologi dicunt."CCLIV – Eodem capitulo: "Divina oportet non intelligamus humano more, sed toti

CCXLIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 338 col. 3 a p. 339 col. 4; CDI p. 184).

CCL. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 340 col. 2; CDI p. 184).

CCLI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 6 (cod. cus. 43 f. 52r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 421; D/Tr. p. 342 col. 3; CDI p. 184).

CCLII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 10 (cod. cus. 43 f. 53r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 423; D/Tr. p. 365 col. 4; CDI p. 189); cf. Einleitung.

CCLIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 6 n. 2 (cod. cus. 43 f. 54r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 424; D/Tr. p. 376 col. 7; CDI p. 192).

CCLIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 1 (cod. cus. 43 f. 54r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 425; D/Tr. p. 382 col. 4; CDI p. 194).

449. initium: ipsum *add. To.*

450. etc.: et ita *To.*

451. aut: autem *To.*

452. participia sunt: sunt paticipantia *To.*

453. eodem: eodem libro de divinis nominibus capitulo tertio *M.*

454. decimo *To.*

455. *om. To.*

456. ex: in *To.*

sean principios. Y si quieres llamar inicio la vida misma de los vivientes en cuanto vivientes y de los semejantes en cuanto semejanza de los semejantes etc...". En el mismo: "Encontrarás que esto participa el ser primero de él mismo y que el ser permanece en el mismo primero, luego encontrarás los principios y las esencias de este o de aquel ser participando no sólo el ser sino también el ser partícipe; si, empero, con esta participación las esencias son, mucho más serán las que son partícipes de aquellos". En el mismo: "La bondad es celebrada la primera de las participaciones". En el mismo: "Ni es en alguno de los subsistentes ni tampoco es algo de éstos". En el capítulo noveno: "Nada hay contrario a él mismo".

En el capítulo décimo: "Quien es encontrado a partir de todo, los teólogos llaman incomprensible y (no) investigable".[10] En el mismo capítulo: "Es conveniente que no entendamos lo divino a la manera humana, sino que todos

65

10. Sarraceno introduce "non".

integre a nobis ipsis excedentes[457] atque prorsus in Deum transeuntes."[CCLV] – Eodem capitulo: "Non habet Deus peculiarem scientiam sui, aliam vero[458] communem omnia comprehendentem. Ipsa enim se omnium causa[459] cognoscens qua tandem[460] ratione, quæ ab se sunt et quorum est causa, ignorabit?"[CCLVI] – Eodem capitulo: "In omnibus Deus cognoscitur, et seorsum ab omnibus et per scientiam et ignorationem cognoscitur Deus."[CCLVII] – Eodem capitulo:[461] "In omnibus omnia est et in nihilo nihil."[CCLVIII] –

66 Eodem capitulo undecimo:[462] "Virtus est Deus ... et[463] ... omnis virtutis auctor."[CCLIX] – Eodem capitulo: "Infinite potens divina distributio in omnia, quæ sunt, se intendit, et nihil est in rebus, quod non sit virtuti alicui percipiendæ[464] idoneum."[CCLX] – Eodem capitulo:[465] "Quod enim omnino nulla virtute subnititur,

CCLV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 1 (cod. cus. 43 f. 54r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 425; D/Tr. p. 385 col. 6; CDI p. 194).

CCLVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 2 (cod. cus. 43 f. 55r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 426; D/Tr. p. 400 col. 3 a col. 5; CDI p. 197).

CCLVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 3 (cod. cus. 43 f. 55r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 426/7; D/Tr. p. 404 col. 2 a col. 3; CDI p. 198).

CCLVIII V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 3 (cod. cus. 43 f. 55r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 427; D/Tr. p. 405 col. 1; CDI p. 198).

CCLIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 8 n. 2 (cod. cus. 43 f. 55v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 428; D/Tr. p. 417 col. 3; CDI pp. 200-201).

CCLX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 8 n. 3 (cod. cus. 43 f. 56r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 428; D/Tr. p. 421 col. 3; CDI p. 201).

457. excedentes: excedente *To.*

458. vero: idem *To.*

459. causa: causam *To.*

460. tandem *ex* tandam *corr. To*^{2} *(?).*

461. capitulo: undecimo *add. To.*

462. *om. To.*

463. et *om. To.*

464. percipiendæ: percipiendi *M To.*

465. Eodem capitulo *om. To.*

seamos los que salen íntegramente de nosotros mismos y los que avanzan totalmente hacia Dios". En el mismo capítulo: "Dios no tiene una peculiar ciencia de sí, y otra, a su vez, común que comprenda todo, pues la misma causa de todo conociéndose a sí, en conclusión ¿por qué razón, en definitiva, ignorará lo que por él es y de lo cual es la causa?". En el mismo capítulo: "Dios es conocido en todo, y separado de todo, y Dios es conocido por la ciencia y por la ignorancia". En el mismo capítulo: "En todo es todo, y en nada, nada".

En el mismo capítulo undécimo: "La fuerza es Dios [...] y [...] 66
autor de toda fuerza". En el mismo capítulo: "La distribución divina infinitamente potente se despliega en todo lo que es y nada hay en las cosas que no sea adecuado para recibir alguna fuerza". En el mismo capítulo: "Pues aquello que no está sujeto con alguna fuerza ni es,

neque est, neque aliquid[466] est, neque est penitus ipsius ulla[467] positio."[CCLXI] – Eodem capitulo: "Quique quæ[468] sunt omnia excellenter et ante tempora habeat[469] supersubstantiali virtute sua, qui hiis,[470] quæ sunt omnibus, ut esse possint et hoc sint, excellentis virtutis copia et exuberanti profusione largitur."[CCLXII] –

67 Eodem libro capitulo duodecimo: "Magnus quidem appellatur Deus iuxta propriam ipsius magnitudinem, quæ magnis omnibus suimet consortium tradit et extrinsecus super omnem magnitudinem funditur et supra expanditur, omnem continens locum, omnem transcendens numerum, omnem transiliens infinitatem."[CCLXIII] – Eodem: "Magnitudo hæc et infinita est et quantitate caret et numero."[471] [CCLXIV] – Eodem: "Parvum vero sive tenue dicitur, quod molem omnem excedit atque distantiam, quod absque impedimento ad omnia pergit, quamquam certe omnium causa pusillum est: nusquam enim invenies pusilli speciem incommunicabilem."[CCLXV] – Eodem: "Hoc pusillum quantitate caret et qualitate tenetur nulla, infinitum est et indeterminatum, comprehendens omnia et ipsum

CCLXI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 8 n. 5 (cod. cus. 43 f. 56r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 429; D/Tr. p. 427 col. 7; CDI pp. 202-203).

CCLXII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 8 n. 6 (cod. cus. 43 f. 56v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 429; D/Tr. p. 432 col. 4; CDI p. 204).

CCLXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 2 (cod. cus. 43 f. 57v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 431; D/Tr. p. 452 col. 2; CDI p. 208).

CCLXIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 2 (cod. cus. 43 f. 57v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 431; D/Tr. p. 454 col. 2; CDI p. 208)

CCLXV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 3 (cod. cus. 43 f. 57v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 431; D/Tr. p. 454 col. 5 a p. 455 col. 1; CDI p. 209).

466. aliquid: aliud *To.*

467. ulla: nulla *To.*

468. Quique quæ: quæcumque *To.*

469. habeat: habet *To.*

470. hiis: is *To.*

471. Eodem: Magnitudo – numero *om. To.*

ni es algo, ni tampoco es absolutamente posición alguna de lo mismo". En el mismo capítulo: "Quien tiene todo lo que es excelentemente y antes de los tiempos con su fuerza supersustancial, quien regala con la abundancia de su excelente fuerza y la exuberante profusión a todos éstos que son, a fin de que puedan ser y sean éstos".

En el mismo libro capítulo duodécimo: "Ciertamente Dios es 67
llamado grande conforme a la magnitud propia de él mismo, que a todos los grandes otorga la comunicación de sí mismo, y desde afuera se difunde por sobre toda magnitud y se expande por sobre, enmarcando todo lugar, trascendiendo todo número, superando toda infinitud". En el mismo: "Esta magnitud no sólo es infinita, sino que carece de cantidad y de número". En el mismo: "Ahora bien, pequeño o tenue se dice aquello que supera toda mole y distancia, aquello que sin dificultad a todo llega, aunque ciertamente la causa de todo es lo muy pequeño: pues jamás encontrarás que la especie de lo muy pequeño sea incomunicable". En el mismo: "Esto muy pequeño carece de cantidad y no es sostenido por cualidad alguna; es infinito e indeterminado, que comprende todo y ello mismo

comprehensibile nulli."[CCLXVI] – Eodem:[472] "Quod augeri minuique non possit..."[CCLXVII]

68 – Eodem: "Porro alterum dicitur, quia omnibus providentiæ ratione Deus adest et omnia in omnibus pro omnium salute fit, in se ipso et sua identitate manens."[CCLXVIII] – Eodem: "Divinæ similitudinis virtus, per quam quæ producuntur omnia ad auctorem convertuntur; hæc quidem Deo[473] similia dicenda sunt et ad divinam imaginem et similitudinem ficta. Non autem illis similis dicendus est Deus, quia neque homo est[474] suæ imagini similis."[CCLXIX] – Eodem: "Ipsa theologia ipsum dissimilem prædicat et omnibus incompactum, ut ab omnibus alterum, et, quod est profecto mirabilius, nihil simile esse ait. Et certe non adversatur hoc divinæ similitudini, quippe eadem Deo et similia et dissimilia sunt: similia, quia ipsum pro viribus imitantur, quem ad liquidum imitari possibile non est."[CCLXX] – Eodem: "Hoc autem, quia causalia auctore suo multum inferiora sunt et infinitis inconfusisque mensuris ab eo[475] absunt."[CCLXXI] –

CCLXVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 3 (cod. cus. 43 f. 57v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 431; D/Tr. p. 456 col. 5; CDI p. 209).

CCLXVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 4 (cod. cus. 43 f. 57v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 431; D/Tr. p. 457 col. 1; CDI p. 209).

CCLXVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 5 (cod. cus. 43 f. 57v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 432; D/Tr. p. 460 col. 4; CDI p. 210).

CCLXIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 6 (cod. cus. 43 f. 58r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 432; D/Tr. p. 468 col. 1 a col. 3; CDI p. 211).

CCLXX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 7 (cod. cus. 43 f. 58r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 432; D/Tr. p. 470 col. 7 a p. 471 col. 6; CDI p. 212).

CCLXXI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 7 (cod. cus. 43 f. 58r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 432; D/Tr. p. 471 col. 6; CDI p. 212).

472. Eodem *om. To.*

473. Deo: ideo *To.*

474. est *om. To.*

475. eo: longe *add. To.*

por ninguno puede ser comprendido". En el mismo: "Lo cual no puede ser aumentado ni disminuido...".

En el mismo: "Además es llamado otro, porque Dios está pre- 68
sente a todos en razón de la providencia y se hace todo en todos en favor de la salvación de todos, permaneciendo en sí mismo y en su identidad". En el mismo: "La fuerza de la semejanza divina, por medio de la cual es retornado al autor todo lo que es producido; esto, ciertamente, ha de ser llamado semejante y modelado según la divina imagen y semejanza. Sin embargo, Dios no debe ser llamado semejante a ello, porque tampoco el hombre es semejante a su imagen". En el mismo: "La teología misma predica a Él no semejante y desligado de todo, de modo que sea otro de todos y, lo que es ciertamente más admirable, diga que nada es semejante. Y esto, en verdad, no se opone a la semejanza divina, por cuanto para Dios es lo mismo tanto lo semejante como lo no semejante: semejante, porque imita a Él, según sus fuerzas, a quien no es posible imitar con toda claridad". En el mismo: "Ahora bien, esto es así, porque lo que puede ser causado es, en gran manera, inferior a su autor, y dista de él con medidas infinitas que no se mezclan".

69 Eodem capitulo tertio decimo:[476] "Ex se velut ex omnipotente radice cuncta producens..."[CCLXXII] – Eodem:[477] "Neque sinens ea ab se cadere ...."[CCLXXIII] – Eodem capitulo duodecimo: "Ipse omnium et sæculum et tempus et ante dies et ante sæculum ac[478] tempus, quamvis et tempus et diem et momentum et sæculum eum[479] convenientissime appellare possimus, et[480] qui per omnem motum incommutabilis atque immobilis sit, cumque semper moveatur, in[481] se ipso manet ut sæculi et temporis et dierum auctor."[CCLXXIV] – Eodem capitulo tertiodecimo: "Vitam omnium quæ vivunt et ipsius vitæ causam ... ipsum esse ipsamque vitam et ipsam deitatem diximus principaliter quidem et divine et secundum causam unum principia[482] cuncta[483] excellens."[CCLXXV] –
70 Eodem capitulo quinto decimo: "Omnem terminat infinitatem et supra omnem expanditur finem atque a nullo capitur seu comprehenditur; sed pertingit ad omnia simul."[CCLXXVI] – Eodem: "Neque est unum illud, omnium causa, unum ex

CCLXXII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 10 n. 1 (cod. cus. 43 f. 58v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 433; D/Tr. p. 482 col. 7; CDI p. 214).

CCLXXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 10 n. 1 (cod. cus. 43 f. 58v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 433; D/Tr. p. 482 col. 7; CDI pp. 214-215).

CCLXXIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 10 n. 2 (cod. cus. 43 f. 59r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 433/4; D/Tr. p. 485 col. 3 a p. 486 col. 1; CDI p. 215).

CCLXXV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 11 n. 6 (cod. cus. 43 f. 60v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 436; D/Tr. p. 519 col. 4 a p. 521 col. 4; CDI p. 222).

CCLXXVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 1 (cod. cus. 43 f. 61r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 438; D/Tr. p. 537 col. 7; CDI p. 226).

476. tertio decimo: duodecimo *M.*

477. Eodem *om. To.*

478. ac: at *To.*

479. eum: cum *To.*

480. et: ut *To.*

481. in: a *To.*

482. principia *om. To.*

483. cuncta: conta *To.*

En el mismo capítulo trece: "Desde sí, como de la omnipotente raíz, produciendo todas las cosas". En el mismo: "Ni tampoco dejando que ellas se desliguen de él...". En el mismo capítulo duodécimo: "El mismo es no sólo el siglo sino también el tiempo y antes de los días y antes del siglo y del tiempo, aunque podamos, muy convenientemente, llamarlo ya sea tiempo, ya día, ya momento, ya siglo; y quien es inconmovible e inmóvil a través de todo movimiento, y moviéndose siempre, permanece en sí mismo en cuanto autor del siglo y del tiempo y de los días". En el mismo capítulo décimo tercero: "Hemos dicho que él mismo es la vida de todos los que viven y la causa de la misma vida, y que es la misma vida y la misma deidad, en verdad, principal y divinamente, y que es lo uno que excede, desde la consideración de la causa, todos los principios". 69

En el mismo capítulo quince: "Limita toda infinitud y se despliega por sobre todo fin y tampoco es captado o comprendido por ninguno; sino que llega a todo simultáneamente". En el mismo: "Ni tampoco aquello uno, causa de todo, es lo uno de 70

pluribus, sed[484] ante unum[485] etc."[CCLXXVII] – Eodem: "Uniusque omnis ac multitudinis definitivum."[CCLXXVIII] – Eodem: "Si omnibus omnia coniuncta quis ponat, erunt[486] omnia toto unum."[CCLXXIX] – Eodem: "Est unum omnium veluti elementum."[CCLXXX] – Eodem: "Si unum tollas, neque totum erit, neque pars aliqua, neque aliud quidquam in rebus. Omnia enim in se ipso unum uniformiter antea cepit atque complectitur."[CCLXXXI] – Eodem: "Unum ante... finem atque infinitatem etc."[487] [CCLXXXII] – Eodem: "Omnia quæ sunt ipsumque[488] esse determinat"[489].[CCLXXXIII] - Eodem: "Quod supra ipsum unum est, ipsum quod unum est determinat."[CCLXXXIV] – Eodem: "Unum quod est, inter ea, quæ sunt, connumeratur. Porro numerus substantiæ particeps est. Unum vero illud

CCLXXVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 438; D/Tr. p. 541 col. 7; CDI p. 227).

CCLXXVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 438; D/Tr. p. 541 col. 7; CDI p. 227).

CCLXXIX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 438; D/Tr. p. 543 col. 9; CDI p. 227).

CCLXXX. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 438; D/Tr. p. 544 col. 5; CDI p. 228).

CCLXXXI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 438/9; D/Tr. p. 545 col. 2 a col. 6; CDI p. 228).

CCLXXXII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 439; D/Tr. p. 548 col. 1; CDI pp. 228-229).

CCLXXXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 439; D/Tr. p. 548 col. 1; CDI pp. 228-229).

CCLXXXIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 439; D/Tr. p. 548 col. 1 a p. 550 col. 1; CDI p. 229).

484. sed: si *To.*

485. unum: ita *add. To.*

486. erunt *om. To.*

487. etc.: et ita *To.*

488. ipsumque: ipsum *To.*

489. determinat: determinant *To.*

muchos, sino antes de lo uno, etc.". En el mismo: "Lo que es determinativo de todo lo uno y de la multitud". En el mismo: "Si alguien colocara a todo unido a todo, todo será lo uno en todo". En el mismo: "Lo uno es algo así como lo constitutivo elemental de todo". En el mismo: "Si quitas lo uno, ni habrá todo, ni parte alguna, ni cualquier otro en las cosas. Pues lo uno recoge y abraza en él mismo uniformemente todo antes". En el mismo: "Lo uno antes del fin y también de la infinitud, etc.". En el mismo: "Determina todo lo que es y el mismo ser". En el mismo: "Aquello que es por sobre lo uno mismo determina a aquello mismo que es uno". En el mismo: "Lo uno que es, es contado entre aquello que es. Más aun, el número es partícipe de la sustancia. Ahora bien, aquel uno

supersubstantiale et unum, quod est et omnem numerum determinat."[CCLXXXV]

71 Circa finem Mysticæ theologiæ:[490] "Neque aliud aliquid ex hiis, quæ nobis aut alteri cuiquam[491] in mundo est cognitum, neque aliquid[492] eorum, quæ non sunt, neque eorum, quæ sunt, est."[CCLXXXVI] – In eadem[493]: "Neque est ulla eius positio, neque ablatio."[CCLXXXVII] – In[494] epistola ad Gaium: "Si aliquis videns Deum intellexerit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid; ... non cognosci, neque esse est supersubstantialiter, et super mentem cognoscitur. ... Perfecta ignorantia cognitio est eius, qui est super omnia, quæ cognoscuntur."[CCLXXXVIII]

CAPITULUM XV[495]

72 FERDINANDUS: Hæc[496] theologi ponderosa et profunda esse dicta perspicio et talia, quæ in[497] ineffabilem[CCLXXXIX] divinitatem modo, quo quidem homini conceditur, visum dirigunt.

CCLXXXV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (cod. cus. 43 f. 61v; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 439; D/Tr. p. 548 col. 1 a p. 550 col. 1; CDI p. 229).

CCLXXXVI. V. Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 5 (cod. cus. 43 f. 64r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 480; D/Tr. p. 597 col. 4; CDII p. 150).

CCLXXXVII. V. Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 5 (cod. cus. 43 f. 64r; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 480; D/Tr. p. 597 col. 4; CDII p. 150).

CCLXXXVIII. V. Ps. Dionysius, Epist. I ad Gaium (cod. cus. 43 enthält die Briefe nicht; Op. omn. Dionysii C. Bd. 16 S. 601; D/Tr. p. 606 col. 7 a p. 607 col. 2; CDII p. 157).

CCLXXXIX. V. Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 2 n. 3 (D/Tr. p. 758 col 1; CD II p. 12-3); cf. supra c. XIV n. 55; v. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 1 (D/Tr. p. 9 col. 3; CD I p. 109); cf. supra c. XIV n. 57.

490. theologiæ: in eadem epistola ad Caium *add. To.*

491. cuiquam: quicquam *To.*

492. aliquid: aliud *To.*

493. In eadem *om. To.*

494. In: prima *add. To.*

495. Capitulum XV: Sequitur de libello de definitione capitulum XV *To; cf. M nota.*

496. Hæc: hoc *To.*

497. in *om. To.*

sobresustancial determina no sólo lo uno que es, sino también todo número".

Casi al final de la *Teología Mística*: "Ni tampoco algo de entre aquello que a nosotros o a otro cualquiera le es conocido en el mundo, ni algo de aquello que no es, ni de aquello que es, etc.". En la misma: "Ni hay alguna posición de él ni tampoco supresión". En la carta a Gayo: "Si alguien viendo a Dios entendiera lo que vio, no lo vio a él, sino algo [...] ni es ser conocido, ni ser y es conocido sobresustancialmente por sobre la mente. [...] La perfecta ignorancia es el conocimiento de él, quien es sobre todo lo que es conocido". 71

CAPÍTULO XV 72

FER.: Advierto que estas expresiones del teólogo son graves y profundas, y tales que dirigen la vista hacia la divinidad inefable a la manera como ciertamente se otorga al hombre.

NICOLAUS: Advertistine, quomodo[498] de ipso non-aliud loquitur?

FERDINANDUS: Non adhuc clare percepi.

NICOLAUS: Tu saltem ipsum de prima causa loqui considerasti, quam in omnibus omnia[CCXC] nunc sic, nunc alio modo ostendit.

FERDINANDUS: Sic videtur. Sed duc me, quæso, ut idipsum clarius tecum inspiciam.

73 NICOLAUS: Nonne, ubi ipsum principium unum nominat, considerasti quomodo[499] post hoc dicit unum supersubstantiale unum quod est, et omnem numerum determinare?[CCXCI]

FERDINANDUS: Consideravi et placuit.

NICOLAUS: Quare placuit?

FERDINANDUS: Quia licet ipsum unum propinque ad ipsum non-aliud accedat, adhuc tamen fatetur ante unum esse supersubstantiale unum; et hoc utique est unum ante ipsum unum, quod est unum. [CCXCII] Et hoc tu quidem ipsum non-aliud vides.

NICOLAUS: Optime cepisti! Unde si A foret significatum de li non-aliud, tunc A id, de quo loquitur, foret. Si autem, ut ait, unum est ante finem et infinitatem omnem terminans infinitatem,[CCXCIII] [500] ad omnia simul pertingens

CCXC. V. Proclus, Element.theol. n. 103.

CCXCI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 548 col. 1; CD I p. 229); cf. supra c. XIV, n. 70; cf. Proclus, In Parm. III (Steel p. 150 Co 807)-marg. cus. Steel ad p. 150, 64 (CT III 2.2 n. 165 p. 48); Proclus, Theol. plat. II 2 (Portus p. 81).

CCXCII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (D/Tr. p. 541 col. 7; CD I p. 227); cf. supra c. XIV n. 70; v. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 13 n. 9 p. 437— marg. Cus. 573; Proclus, In Parm. VI (Steel p. 407 Co 1128); In Parm. VII (Steel p. 447 Co 1180)-marg. cus. Steel ad p. 447, 63-64 (CT III 2.2 n. 563 p. 139).

CCXCIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 548 col. 1; CD I pp. 228-229); cf. supra c. XIV, n. 70; cf. Proclus, Theol. plat. III 7 (Portus p. 132) marg. cus. n. 201 (CT III 2.1. p. 82).

498. quomodo: quo *To.*

499. quomodo: quo *To.*

500. omnem terminans infinitatem *om. To.*

NIC.: ¿Te has dado cuenta cómo habla de lo mismo no-otro?

FER.: Aún no lo he percibido claramente.

NIC.: Al menos tú consideraste que habla acerca de la causa primera; muestra que ella en todo es todo, en un momento de una manera, en otro momento de otra manera.

FER.: Así parece. Pero guíame, te ruego, a fin de que eso mismo más claramente contemple contigo.

NIC.: ¿Acaso cuando denomina uno al mismo principio, no 73
consideraste cómo luego de esto dice que lo uno sobresustancial determina lo uno que es y todo número?

FER.: Lo tuve en cuenta y me plugo.

NIC.: ¿Por qué te plugo?

FER.: Porque aunque lo uno mismo se acerca próximamente a lo mismo no-otro, sin embargo confiesa todavía que antes de lo uno se da lo uno sobresustancial; y esto es exactamente lo uno antes del mismo uno, lo cual es uno. Y con esto tú ciertamente ves: lo mismo no-otro.

NIC.: ¡Muy bien lo has captado! De donde si A fuera lo significado por *li* no-otro, entonces A sería aquello acerca de lo cual se habla.[11] Si empero, según dice, lo uno es antes del fin y antes de la infinitud, dando término a toda infinitud, llegando hasta todo simultáneamente

11. Véase nota complementaria 1.8.

et ab omnibus incomprehensibile manens uniusque et omnis multitudinis definitivum:[CCXCIV] utique A ipsum unum definiens ipsum unum sane,[501] quod est aliud, antecedit. Nam cum unum sit non aliud quam unum,[CCXCV] tunc A[502] subtracto unum desineret.

FERDINANDUS: Recte! Nam cum dicat quomodo unum, quod supra unum est, ipsum, quod unum est, determinat, hoc utique unum supra unum prius dixit "unum ante unum". Determinat igitur A unum et omnia, cum, ut dicit, ipsum unum omnis unius et multitudinis sit definitivum.

74 NICOLAUS: Potuisti etiam videre, quomodo theologus ad ipsum ante mentem convertit dicens Deum habere ante, ut[503] ante sit et sit[504] eminentissime,[CCXCVI] tamen A ante ante conspicitur, cum ante sit non aliud quam ante. Unde cum ante[505] non nisi ante aliquid, quod præcedit, intelligatur, utique A est eminentissime ipsum ante, cum aliud omne præcedat[506]. Ante[507] autem dici de alio potest, ut aliud, quod præcedit, et aliud, quod sequitur, sit. Igitur si, ut theologus vult, in anteriori omnia eminenter sunt seu anterioriter quæ reperiuntur in posteriori, in A utique eminentissime omnia cernimus, cum ante ipsum ante sit.[CCXCVII]

CCXCIV. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (D/Tr. p. 541 col. 7; CD I p. 227); cf. supra c. XIV n. 70.

CCXCV. V. Proclus, Theol. plat. II 3 (Portus p. 86).

CCXCVI. cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (D/Tr. p. 338 col. 3; CD I p. 184); cf. supra c. XIV n. 64.

CCXCVII. Cf. R. Lullus, Ars compendiosa dei, d.30, pars 1, lin. 315.

501. multitudinis – sane *om. To.*

502. A *om. To.*

503. ut: et *To.*

504. sit: sic *To.*

505. cum ante *om. To.*

506. parecedat: præcedit *To.*

507. ante: ante A *M (sed del.A M²).*

y permaneciendo incomprensible por todos, y determinativo de lo uno y de toda multitud, ciertamente, A antecede lo uno mismo definiendo lo uno mismo que es otro. Pues siendo lo uno no-otro que uno, entonces quitado A dejará de haber uno.

FER.: ¡Correcto! Pues diciendo cómo lo uno que es por sobre lo uno, determina aquello mismo que es uno; ciertamente a este uno por sobre lo uno llamó previamente lo uno antes de lo uno. Por lo tanto A determina lo uno y todo, siendo que, según dice, lo uno mismo es determinativo de todo uno y de toda multitud.

NIC.: Has podido ver, asimismo, cómo el teólogo vuelve la mente hacia lo mismo antes diciendo que en Dios se da lo antes 74
de modo que sea lo antes y sea de manera muy eminente. Sin embargo, lo A antes se ve antes, siendo antes *no otro que* antes. De donde, dado que lo antes no se entiende sino lo antes de algo a lo cual precede, exactamente A es de modo muy eminente lo ante mismo, puesto que precede a todo otro. Ahora bien, lo antes puede ser dicho acerca de otro en cuanto otro al cual precede y en cuanto otro al cual sigue. Por lo tanto si, según quiere el teólogo, en lo más antes todo es de modo eminente, es decir anteriormente lo que se encuentra en lo posterior, en A vemos, verdaderamente, todo de un modo muy eminente, siendo lo antes de lo mismo ante.

75 FERDINANDUS: Optime rememoras! Adverti enim, quomodo dicit theologus ipsum, qui est ante sæcula, esse sæculorum sæculum[CCXCVIII] et ita ipsum de omnibus velle arbitror dicere. Per hoc igitur, quod Deum anterioriter ipsum A video, omnia in ipso ipsum[CCXCIX] video; per hoc vero, quod Deum posterioriter cerno in alio, ipsum in omnibus omnia esse cerno. Si ipsum ante sæcula perspicio,[CCC] in ipso sæculum[508] Deum esse perspicio; nempe ante sæculum videtur[509] sæculum in suo principio seu ratione; si video ipsum in sæculo, ipsum sæculum video. Quod enim ante vidi Deum, post video sæculum; nam sæculum, quod in Deo Deum vidi, in sæculo[510] sæculum intueor, quod quidem non est aliud, quam cum in[511] ipso priori posterius ipsum videtur, tunc enim est ipsum prius; quodsi in ipso posteriori prius ipsum cernitur, tunc ipsum posterius est.

NICOLAUS: Omnia penetras per ipsum[512] ea, quæ de ipso non-aliud concepisti, et, quantum tibi lucis ipsum[513] principium præstitit,[514] intueris[515] ad ea, quæ tibi alioquin erant abscondita. Sed mihi adhuc unum dicito, quomodo apprehendis theologum asserere Deum convenientissime sæculum et tempus et diem et momentum[CCCI] posse[516] nuncupari?

CCXCVIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 4 (D/Tr. p. 335 col. 2; CD I pp. 182-183); cf. supra c. XIV n. 63.

CCXCIX. V. Echardus, Sermo IV 1 28.

CCC. Cf. Proclus, Theol. plat. I 11 (Portus p. 26).

CCCI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 10 n. 2 (D/Tr. p. 485 col. 3; CD I p. 215); cf. supra c. XIV n. 69.

508. sæculum: secundum *To.*

509. videtur *dupl. To.*

510. ipsum sæculum video – in sæculo: *om. To.*

511. in *om. To.*

512. ipsum *om. M.*

513. ipsum: A *add. To.*

514. præstitit: præstit *To.*

515. intueris: intuens *To.*

516. posse: ese *To.*

FER.: ¡Muy bien lo reiteras! Pues me he dado cuenta como di- 75
ce el teólogo de que Él mismo, quien es antes de los siglos, es el siglo de los siglos; y pienso que así el teólogo quiere decir acerca de todo. Por lo tanto, por esto porque veo anteriormente que Dios es lo mismo A, veo que todo en Él mismo es Él mismo, en cambio por esto: porque veo posteriormente que Dios es en otro, veo que Él mismo es todo en todos. Si percibo a Él mismo antes de los siglos, en el mismo Dios percibo que Dios es el siglo, es decir, antes del siglo es visto el siglo en su principio o razón; si lo veo a Él en el siglo, veo al siglo mismo. Pues lo que antes vi que es Dios, luego veo que es el siglo, pues al siglo que en Dios vi Dios, en el siglo intuyo siglo, lo cual ciertamente no es otro que cuando en lo mismo previo se ve lo posterior mismo, pues entonces es ello mismo previo. Pero si en lo posterior mismo se ve lo previo mismo, entonces ello mismo es posterior.

NIC.: Ingresas por medio de lo mismo a todo aquello que has concebido acerca de lo mismo no-otro, y con toda la luz que te proporcionó el mismo principio A, intuyes aquello que, de otra manera, para ti estaba escondido.

Pero dime aún algo más: ¿cómo captas que el teólogo afirma que Dios muy convenientemente puede ser llamado siglo y tiempo, también día y momento?

76 CAPITULUM XVI

FERDINANDUS: Intelligo iuxta theologi visionem. Vidit enim in tempore omnia temporalia temporaliter moveri, tempus tamen ipsum manere semper immutabile[CCCII]. Unde in tempore ipsum non-aliud[517] valde intelligere[518] elucescit. In hora enim est hora, dies in die, mensis in mense, in anno annus, et ut ante hæc omnia cernitur, in ipso ipsum sunt sicut ipsum in omnibus omnia. Et quamvis ipsum in omnibus,[519] quæ tempore participant, omnia sit et ad omnia pergat et maneat cum omnibus inseparabiliter eaque definiat[520] et terminet, non minus tamen apud se ipsum stabile manet et immobile neque augetur neque minuitur, licet maius esse tempus maiori[521] induratione videatur, ut in mense maius quam die, quod non nisi ex alio venit,[522] quod de ipso plus minusve[523] participat. Aliter igitur et aliter eo manente imparticipabili varie participatur.[CCCIII CCCIV]

77 NICOLAUS: Ut equidem video, nihil te latet, sed ut ad cuncta theologi verba mentem applices opus est. Nihil enim frustra dicit. Momentum enim ipsum Deum convenientissime dici posse ait.[CCCV]

CCCII. De æqualitate (h X/1 n. 11, 1-5).

CCCIII. V. Proclus, In Parm. VII (Steel p. 447 Co 1180)-marg. cus. Steel ad p. 447, 63-64 (CT III 2.2 n. 563 p. 139).

CCCIV. De visione Dei c. 8 (h VI n. 29, 11-15).

CCCV. V. Sermo CCLVII (h XIX n. 16 ad lin. 9-15).

517. ipsum non-aliud: aliud non ipsum *To.*

518. intelligere: intelligitur *To.*

519. omnia. Et quamvis ipsum in omnibus *om. To.*

520. definiat: defineat *To.*

521. maiori *om. To.*

522. venit: evenit *To.*

523. minusve: minusne *To.*

CAPÍTULO XVI

76

FER.: Entiendo la manera de ver del teólogo. Pues vio que en el tiempo todo lo temporal es movido temporalmente, sin embargo que el tiempo mismo permanece siempre inmutable.[12] De donde se hace claro entender en gran manera lo mismo no-otro en el tiempo. Pues en la hora es la hora, día en el día, mes en el mes, en el año, año y como todo esto es visto como lo antes, también en ello todo es ello mismo, así como ello mismo en todos es todo. Y aunque ello mismo en todo lo que participa del tiempo sea todo y llegue a todo y permanezca inseparablemente con todo, y lo defina y limite. Sin embargo no menos permanece estable ante sí mismo e inmóvil, ni es acrecentado ni es disminuido aunque parece de mayor duración que haya mayor tiempo, como en el mes hay más que en el día, lo cual no viene sino de otro que participa, más o menos, de ello mismo. Por lo tanto, de una manera y de otra permaneciendo ello (no-otro) imparticipable es participado diversamente.

NIC.: Como yo ciertamente veo, nada te es oculto, pero es ne- 77
cesario que apliques la mente a todas las palabras del teólogo. Pues nada dice en vano. Pues dice que Dios mismo puede ser llamado muy convenientemente momento.

12. Véase nota complementaria 1.9.

FERDINANDUS: Utique sic dicit. Sed cur hoc attendendum acriter mones[524]?

NICOLAUS: Momentum est temporis substantia[CCCVI]. Nam eo sublato nihil temporis manet[CCCVII]. Momentum igitur valde admodum de A participat ob suam simplicissimam indivisibilitatem[525] et inalterabilitatem;[CCCVIII] [526] videtur enim ipsa substantialitas, quæ si duratio nominaretur, tunc facillime cerneretur quomodo in æternitate æternitas est, in tempore tempus, mensis in mense, in die dies, in hora hora, momentum in momento et de omnibus durationem participantibus eodem modo. Et non est aliud ab omnibus, quæ durant, ipsa duratio et maxime quidem a momento sive[527] nunc, quod stabiliter durat. Igitur duratio in omnibus est omnia, licet ante omnia, quæ[528] ipsam participant. Unde quia alia sunt, quæ ipsam participant, et a participantibus ipsa non est aliud: patet quomodo ipsum non-aliud per æternitatem seu verius durationem et momentum participatur.

78 FERDINANDUS: Puto te[529] per momentum velle præsentiam[CCCIX] dicere.

NICOLAUS: Idem esse nunc, momentum et præsentiam volo.

FERDINANDUS: Clare iam video, quoniam[530] præsentia est cognoscendi principium et essendi omnes temporum differentias atque varietates; per præsentiam enim præterita

CCCVI. Sermo CXXVIII (h XVIII n. 9, 12-13); Sermo CCXVI (h XIX n. 5, 1-15).

CCCVII. V. De mente c. 9 (h V n. 121 ad lin. 5-7).

CCCVIII. De filiatione Dei c. 6 (h IV n. 88, 2-8); Sermo CCLII (h XIX n. 8, 8-11).

CCCIX. Cf. Augustinus, Conf. XI c. 20.

524. mones: moves *To.*

525. indivisibilitatem: simplicitatem *To.*

526. inalterabilitatem: alterabilitatem *To.*

527. sive: sine *To.*

528. quæ: quæque *To.*

529. te *pon. post* velle *To.*

530. quoniam: quomodo *To.*

FER.: Ciertamente así dice. ¿Pero por qué adviertes que a esto se ha de prestar aguda atención?

NIC.: El momento es la sustancia del tiempo. Pues quitado el momento nada de tiempo perdura. Por lo tanto el momento participa de manera muy especial de A, a causa de su simplísima indivisibilidad e inalterabilidad; pues parece la sustancialidad misma, la cual si se la denominara duración, entonces con toda facilidad se vería cómo en la eternidad es la eternidad; en el tiempo, el tiempo; el mes, en el mes; en el día, el día; en la hora, la hora; el momento, en el momento; y acerca de todos los que participan de la duración de esa misma manera. Y la misma duración no es otro de todos los que duran y máximamente, por cierto, lo que dura establemente no es otro del momento o ahora. Por lo tanto la duración en todos es todo, aunque es antes de todo lo que participa de ella. De donde porque son otros, los que participan de la misma y ella misma no es otro de los que participan, es patente cómo lo no-otro mismo es participado por medio de la eternidad, o más verdaderamente, por la duración y el momento.

FER.: Considero que tú quieres decir por momento la presencia. 78

NIC.: Quiero que sean lo mismo el ahora, el momento y la presencia.

FER.: Ya veo claro porque la presencia es principio de conocer y de ser de todas las diferencias de los tiempos y las variedades; pues por medio de la presencia conozco lo pretérito

cognosco et futura, et quidquid sunt per ipsam sunt, quippe præsentia in præterito est præterita, in futuro autem est futura,[531] in mense mensis, in die dies, et ita de omnibus. Et quamquam est omnia in omnibus et ad omnia pergens, est tamen ab omnibus incomprehensibilis stabiliter manens[CCCX] absque[532] alteritate.

NICOLAUS: Perfecte subintrasti atque ideo etiam nequaquam te latet A præsentiam esse præsentiæ. Nam ipsam[533] antecedit præsentiam, cum præsentia, quæ non aliud est quam præsentia, ipsum "non[534] aliud", quod in ipso est ipsum,[535] præsupponat. Et quia præsentia est temporis substantia, recte quidem ipsum A substantiæ vides esse substantiam. Sublata enim præsentia[536] non permanent tempora, sed sublato A nec præsentiamm[537] nec tempora, nec aliud quidquam possibile est manere.

79 FERDINANDUS:[538] Bene admonuisti, pater, et iam equidem[539] clare video cuncta ipsius theologi dicta per ipsum A illuminari. Placetque plurimum, quod Dionysius ipse[540] affirmat theologos bonitatem ipsius Dei primam celebrare participationem,[CCCXI] ex quo video, quod omnia nomina divina imparticipabilis participationem significant. Sed, cum omnia talia ipso

CCCX. V. Boethius, De cons. phil. III 9 p. 262.

CCCXI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 6 (D/Tr. p. 342 col. 3; CD I p. 184); cf. supra c. XIV n. 64; cf. Proclus, Element.theol. n. 116.

531. et quidquid – est futura *om. To.*

532. absque: ab *To.*

533. ipsam *om. To.*

534. non: vero *To, sed add. altera manu sup. Lin.*

535. cum præsentia – est ipsum *rep. ex err.* post ipsum *To.*

536. præsentia: substantia *To.*

537. præsentiam: præsentia *To.*

538. FERDINANDUS *om. To.*

539. iam equidem: ita equidem *To.*

540. ipse *om. To.*

y lo futuro y todo cuanto es, es por medio de ella misma, puesto que la presencia en el pasado es pretérita; en el futuro es futura; mes, en el mes; en el día, día; y así de lo demás. Y aunque es todo en todos y llega a todo, sin embargo es la que permanece establemente incomprensible por todos y sin alteridad.

NIC.: Has penetrado en eso perfectamente y por ello también de ninguna manera te escapa que A es la presencia de la presencia. Pues antecede a la misma presencia, por cuanto la presencia que no es otro que presencia presupone lo mismo no-otro que en lo mismo es ello mismo. Y porque la presencia es la sustancia del tiempo, en verdad ves correctamente que lo mismo A es la sustancia de la sustancia. Pues quitada la presencia no permanecen los tiempos, pero quitado A ni la presencia, ni los tiempos, ni otra cosa cualquiera es posible que permanezca.

FER.: Muy bien lo has advertido, Padre, y ya veo, ciertamente, con claridad que todos los dichos del teólogo se iluminan por lo mismo A. Y me agrada muchísimo que el mismo Dionisio afirme que los teólogos celebran la bondad de Dios en tanto participación primera, de lo cual veo que todos los nombres divinos significan la participación imparticipable. Pero, puesto que todo ello 79

A sublato[541] cessent[542] a significatione et participatione, quod A ipsum in omnibus participatur, habere me gaudeo[543] et prioriter quidem secundum theologos in bonitate. Nam cum id, quod ab omnibus appetitur, sub boni ratione appetatur,[CCCXII] recte A ipsum, sine quo omnia cessant, bonitas nominatur. Moyses creatorem ad omnia creandum motum inquit, quia ipsa vidit bona.[CCCXIII] Si igitur rerum principium bonum est,[CCCXIV] omnia[544] profecto in tantum sunt, in quantum bona sunt. Bonum sicut non est aliud a pulchro,[CCCXV] [545] ut ait Dionysius,[CCCXVI] sic nec ab omni existenti; hoc autem habet ab ipso A: Idcirco in ipso optime relucescit. Si enim A ipsum optime splendescit in aliquo, id ipsum utique et est et dicitur bonum.

NICOLAUS: Perspicue cernis, quia medio ipsius A recte cuncta perlustras; numquid et id etiam considerasti, quomodo unum esse veluti omnium elementum theologus dicit,[CCCXVII] Deum tamen in Mystica theologia unum negat?[CCCXVIII]

CCCXII. Cf. Aristoteles, Eth. Nic. I 1 1094a3; Thomas Aq. , S. theol. I q. 82 a 2 ad 1; I-II, q. 8 a.1 c.

CCCXIII. V. Gen. I, 4.

CCCXIV. Cf. Bonaventura, Breviloquium, Pars VII c. 4 lin. 18.

CCCXV. Cf. Proclus, Theol. plat. II 7 (Portus pp. 98-99); Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 4 n. 72 p. 181; Thomas Aq. , S. theol. I q. 5 a 4 ad 1; In de div. nom. c. 4 lect. 5 p. 115.

CCCXVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 4 n. 7 (D/Tr. p. 178 col. 1; CD I p. 151); cf. supra c. XIV n. 62.

CCCXVII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 544 col. 5; CD I p. 228); cf. supra c. XIV n. 70.

CCCXVIII. V. Ps. Dionysius, De myst.theol. c. 5 (D/Tr. p. 597 col. 4; CD II p. 150).

541. sublato: sublata *To.*

542. cessent: cessant *To.*

543. gaudeo: gaudio *To.*

544. omnia *dupl. To.*

545. pulchro: puloro *To.*

quitado A cesa en la significación y participación, que lo mismo A se participa en todos, me alegro de tenerlo, y por cierto, conforme a los teólogos, prioritariamente en la bondad. Pues dado que aquello que es apetecido por todos, lo es bajo la razón de bondad, correctamente lo mismo A, sin lo cual todo cesa, es denominado bondad. Moisés dice que el Creador fue movido a crear todo, porque lo vio bueno. Si, por lo tanto, el principio de las cosas es lo bueno, ciertamente todo en tanto es en cuanto es bueno. Así como lo bueno no es otro de lo bello, como dice Dionisio, así tampoco es otro de todo existente; esto, empero, lo tiene de lo mismo A. En virtud de esto, en ello mismo, reluce óptimamente. Si, pues, lo mismo A resplandece óptimamente en algo, eso mismo exactamente no sólo es sino se dice bueno.

NIC.: Ves con agudeza, porque por medio de lo mismo A haces relucir todo; ¿acaso también no has considerado cómo el teólogo dice que lo uno es algo así como el elemento de todo, y sin embargo, en la *Teología Mística*, niega que Dios sea lo uno?

80 CAPITULUM XVII

FERDINANDUS: Consideravi, inquam, ipsum dixisse veluti ais, sed quæso quid per hoc expresserit, dissere.

NICOLAUS: Dicere ipsum voluisse arbitror: sicut uno sublato cessant[CCCXIX] singula et quemadmodum elemento sublato desinunt elementata,[546] ita ipso A summoto omnia pariter cessant. Habet enim se modo ad cuncta intimiore[547] penitioreque, quam elementum ad elementata.[548]

81 FERDINANDUS: David[549] igitur de Dynanto[CCCXX] et philosophi illi, quos secutus is est,[550] minime errarunt, qui quidem Deum hylen et noyn et physin, et mundum visibilem Deum visibilem nuncuparunt.

NICOLAUS: David hylen corporum principium vocat, noyn seu mentem principium animarum, physin vero seu naturam principium motuum et illa[551] non vidit differre inter se ut in principio,[CCCXXI] quocirca sic dixit. Tu autem iam ipsum A hæc ipsa vidisti definire ipsaque in ipsis esse, etsi ipsorum sit nullum.[CCCXXII] Ideo hæc et huiusmodi nihil[552] te moveant, quod scilicet theologus unum veluti elementum dicat,[CCCXXIII] sed semper ad ipsum A et præmissa recurrens non errabis.

CCCXIX. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 545 col. 2; CD I p. 228); cf. supra c. XIV n. 70.

CCCXX. V. Davidis de Dynanto, Quaternulorum fragmenta, p. 71.

CCCXXI. Cf. Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 1 n. 58 p. 35-marg. cus. 181 (CT III 1, p. 99).

CCCXXII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 7 n. 3 (D/Tr. p. 405 col. 1; CD I p. 189); cf. supra c. XIV n. 65.

CCCXXIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 3 (D/Tr. p. 544 col. 5; CD I p. 228); cf. supra c. XIV n. 70.

546. elementata: elementa *To.*

547. intimiore: intimore *ToM.*

548. elementata: elementa *To.*

549. David: quid *To.*

550. is est: est iis . *To.*

551. illa: illi *M.*

552. nihil *pon. post* moveant *To.*

CAPÍTULO XVII

80

FER.: Tuve en cuenta, te digo, que Dionisio habló como tú dices, pero expone –te ruego– qué expresó por medio de esto.

NIC.: Estimo que él quiso decir: así como suprimido lo uno, cesan los singulares y de la misma manera como suprimido el elemento cesa lo que procede del elemento, así quitado lo mismo A cesa, a la vez, todo. Pues ello se refiere a todo de un modo más íntimo y más completo que como el elemento lo hace respecto de lo que procede de él.

FER.: Por lo tanto David de Dinant y aquellos filósofos a los 81
que éste siguió de ningún modo se equivocaron: ellos ciertamente llamaron a Dios *hyle*, *nous* y *physis* y al mundo sensible llamaron Dios visible.

NIC.: David llama *hyle* al principio de los cuerpos, *nous* o mente al principio de las almas, y *physis* o naturaleza al principio de los movimientos, y no vio que tales difirieran entre sí, de acuerdo a como se da en el principio, por lo cual habló de esta manera. Tú, empero, has visto que lo mismo A define a estos mismos y que tales principios son en ellos, aunque no sea A ninguno de ellos mismos. Por lo cual que no te conmueva ni esto ni nada similar, en razón de que el teólogo llama a lo uno como si fuera elemento, pero no te equivocarás si recurres siempre a lo mismo A y a lo dicho antes.

FERDINANDUS:[553] Sancte me instruis informasque, idque etiam mihi admodum est gratum,[554] quod ad Caium theologus scripsit. Est enim lucidum et ad ea, quæ dixisti, conforme atque consentaneum.

NICOLAUS: Quidnam illud?

FERDINANDUS: Quando aiebat theologus: "si quis Deum[555] videns intellexerit quod vidit, non[556] ipsum vidit, sed aliquid".[CCCXXIV] Unde si David[557] de Dynanto Deum vidisset esse[558] hylen aut noyn aut physin, utique aliquid et non Deum vidisset.

82 NICOLAUS: Mirabilis es, Ferdinande; et mirabilior sane, si id in dictis etiam verbis, quod est altius, considerasti.

FERDINANDUS:[559] Quid istuc est? rogo.

NICOLAUS:[560] Quando scilicet inquit: "cum omnia, quæ intelliguntur, sint aliquid, ideo non sunt Deus."[CCCXXV] Aliquid autem quid aliud[561] est. Deus igitur, si intelligeretur, utique "non esse[562] aliud" intelligeretur. Unde si non potest intelligi esse id, quod per aliud et aliquid significatur, nec aliquid[563] intelligi potest, quod per aliquid non significetur: ideo Deus, si videretur, necesse est quod supra et ante quid aliud et supra intellectum videatur.[CCCXXVI]

CCCXXIV. V. Ps. Dionysius, Epist. I ad Gaium (D/Tr. p. 606 col. 7; CD II p. 157); cf. supra c. XIV n. 71; cf. Albertus M., Super Dion De div. nom. c. 1 n. 58 p. 36; Super epist.1 ad Gaium, p. 482.

CCCXXV. Eodem loco sed non verbatim. Cf. supra n. 81.

CCCXXVI. Cf. Ps. Dionysius, Epist. I ad Gaium (D/Tr. p. 607 col. 2; CD II p. 157); cf. supra c. XIV, n. 71.

553. FERDINANDUS *om. To.*

554. est gratum: id gratum est *To.*

555. Deum *om. To.*

556. non: nam (?) *To.*

557. David: dicendum *To.*

558. esse: A *add. To.*

559. FERDINANDUS *om. To.*

560. NICOLAUS *om. To.*

561. aliud *om. To.*

562. non esse: esse non *To.*

563. nec aliquid: et aliud *To.*

FER.: Santamente me instruyes e informas y es también para mí sumamente grato lo que escribió el teólogo a Gayo. Pues es brillante y respecto de eso que has dicho es adecuado y concordante.

NIC.: ¿Qué es eso?

FER.: Cuando el teólogo decía: "Si alguien viendo a Dios entendiese lo que vio, no lo vio a Él sino a algo". De donde si David de Dinant hubiese visto que Dios es *hyle* o bien *nous* o bien *physis*, ciertamente habría visto algo y no a Dios.

NIC.: Eres admirable, Fernando, y más admirable ciertamente si también en las palabras dichas has considerado lo que es más profundo. 82

FER.: ¿Adónde lleva esto? Dime.

NIC.: Pues cuando dice: "Puesto que todo lo que es entendido es algo, por ello no es Dios". Ahora bien, algo es algo otro. Por lo tanto, Dios, si fuera entendido, ciertamente se entendería que no es otro. De donde si no puede ser entendido ser eso que es significado por medio de otro y algo, ni puede tampoco ser entendido algo que no sea significado por medio de algo; por ello Dios, si fuera visto, es necesario que sea visto por sobre y antes de algo otro y por sobre el intelecto.

Ast[564] ante aliud nil nisi non-aliud videri potest. Habes igitur quod "non aliud"[565] in principium nos dirigit intellectum et aliud et aliquid et omne excellens[566] et[567] antecedens intelligibile. Hæc ibidem theologus declarat, atque etiam, quomodo ipsius non-aliud cognitio perfecta dici potest ignorantia, quando quidem eius, qui est super omnia, quæ cognoscuntur, est[568] cognitio.[CCCXXVII] Hæc nunc de nostro admirabili theologo sic dicta sint; sufficiunt enim proposito ad quæque alia per ipsum taliter dicta.

83 CAPITULUM XVIII[569]

FERDINANDUS: Nunc[570] si otium tibi est, maximi illius Peripatetici et argutissimi Aristotelis quædam hoc nostro principio scripta forte non indigna subintremus. Et quoniam ignotus penitus nequaquam tibi est, dic, quæso, quid nobis voluit ostendere tantæ sollicitudinis philosophus?

NICOLAUS: Ea sane arbitror, quæ circa veri notitiam adinvenit.

FERDINANDUS: Quid igitur invenit?

NICOLAUS: Equidem, ut ingenue fatear,[571] nescio; sed quidditatem, obiectum intellectus, semper quæsitam, numquam

CCCXXVII. V. Ps. Dionysius, Epist. I ad Gaium (D/Tr. p. 607 col. 2; CD II p. 157); cf. supra c. XIV, n. 71; cf. Honorius August., Clavis Phys. n. 108, p. 80 (Periphys. II 593 D); Liber XXIV philos. XXIII.

564. Ast: Ac *To.*

565. non aliud *om. To.*

566. excellens: excelles *To.*

567. et: ac *To.*

568. est: et *To.*

569. Quod – Aristotelis consonet licet ipse ad hanc trinitatem minime integre attigerit licet alfon?: *add. in marg. To.*

570. Nunc: Hunc *To.*

571. fatear: fateatur *To.*

Pero antes de lo otro nada puede ser visto a no ser no-otro. Por lo tanto, retienes que no-otro nos dirige hacia el principio y al intelecto, y a otro y a algo y a todo inteligible excelente y antecedente, hacia el principio. Allí mismo declara eso el teólogo, y también cómo el conocimiento de lo no-otro mismo puede ser dicho perfecta ignorancia, cuando ciertamente es el conocimiento de Él, quien es por sobre todo lo que es conocido. Esto sea dicho así acerca de nuestro admirable teólogo, pues es suficiente a lo propuesto y para algunas otras cosas dichas en este sentido por él.

CAPÍTULO XVIII

83

FER.: Ahora, si dispones de tiempo, adentrémonos en ciertos escritos –quizá no indignos de este principio nuestro– de aquel máximo peripatético e ingeniosísimo Aristóteles. Y puesto que para ti de ninguna manera es totalmente desconocido, dinos, te ruego, qué quiso mostrarnos el filósofo con tamaña preocupación.

NIC.: Supongo, en verdad, aquello que descubrió en torno al conocimiento de lo verdadero.

FER.: En definitiva, ¿qué descubrió?

NIC.: Si te lo confieso ingenuamente, yo ciertamente no lo sé; pero dice que la quididad, objeto del intelecto, siempre ha sido buscada, mas nunca

repertam dicit. Sic[572] enim ait in prima philosophia. "Omnibus difficillimum est maximamque ambiguitatem habet, utrum unum et ens, ut Pythagorici[573] et Plato dicebat, non est aliud quidquam sed entium substantia, an non; an aliud quidem subiectum, ut Empedocles amicitiam ait, alius ignem, alius aquam,[574] alius ærem."[CCCXXVIII] Et alibi idem in eodem libro: "Tam[575] olim quam nunc et semper quæritur semperque dubitatur, quidnam ipsum ens sit, hoc est quænam substantia est. Hoc enim quidam unum aiunt esse, quidam plura."[CCCXXIX]

84 FERDINANDUS: Verba hæc magni philosophi utique[576] sunt æstimanda[577]. Fac igitur, ut acuto visu hos philosophi sermones subintremus.

NICOLAUS: Tentabo[578] pro virili. Equidem considero quomodo quærit, utrum unum et ens non est aliud quidquam, sed entium substantia,[CCCXXX] qualiter per ipsum non-aliud rerum substantiam quæsivit.[579] Vidit enim rerum substantiam non esse aliud quidquam et ideo de ente et de uno et de amicitia et[580] de aëre et aqua et omnibus dubitavit, an aliquid horum foret

CCCXXVIII. V. Aristoteles, Met. III 1 996a4-9; cf. Met. III 4 1001a 9 sqq. - marg. cus. C 184 f. 17 r.; Met. X 2 1053b9-marg. cus. C 184 f. 62 v.

CCCXXIX. V. Aristoteles, Met. VII 1 1028b2-4-marg. cus. C 184 f. 41 v.: "quidditas entis semper quesita. semper enim dubitatur quenam substantia sit"

CCCXXX. Cf. Aristoteles, Met. X 2 1053b21-1054a20; Met. III 3 998b23 sqq.; Met. IV 2 1003b22-24; Met. VII 4 1030b10-12.

572. Sic: Sicut *To.*

573. ut Pythagorici: Pithagorici ut *To.*

574. aquam: aqua *To.*

575. Tam: iam *To.*

576. utique *om. To.*

577. æstimanda: extimandas *To?*

578. Tentabo: Temptabo *To.*

579. quæsivit: que sunt *To.*

580. et *om. To.*

encontrada. Pues, en la filosofía primera, dice de esta manera: "Para todos es muy difícil y trae consigo la máxima ambigüedad si acaso lo uno y el ente, como los pitagóricos y Platón decían, no es alguna otra cosa sino la sustancia de los entes, o no; o si acaso en verdad hay algún otro sujeto, como Empédocles dice que es la amistad, otro dice que es el fuego, otro el agua, otro el aire". Y en otro lugar dice lo mismo, en el mismo libro: "Tanto en otro tiempo como ahora y siempre se inquiere y siempre se duda, qué sea el ente mismo, esto es, cuál sustancia es. Pues esto, algunos dicen que es lo uno, otros que muchos".

FER.: Estas palabras de un importante filósofo ciertamente 84
han de ser tenidas en cuenta. Por lo tanto procura que, con aguda vista, nos introduzcamos en estos discursos del filósofo.

NIC.: Lo intentaré con energía. Yo mismo presto atención a cómo inquiere si acaso lo uno y el ente no es alguna otra cosa sino la sustancia de los entes; de qué manera, por medio de lo no-otro mismo, inquirió sobre la sustancia de las cosas. Pues vio que la sustancia no es algo otro y por ello dudó acerca del ente y de lo uno, y de la amistad y del aire y del agua y de todo, si acaso algo de éstos fuera

rerum substantia, quoniam illa[581] omnia aliud aliquid esse[582] perspiciebat. Esse igitur[583] rerum substantiam præsupposuit et plures tales non esse. Dubitavit autem, sicut alii omnes, quænam hæc esset. Et cum omnibus quærens concurrit, qui ipsam varie nominabant,[584] sciscitans,[585] an per aliquem esset bene nominata.[CCCXXXI] Et demum illi visum est, quod illam bene nemo nominavit;[586] quia, quicumque eam nominarunt, aliquid aliud sive quid aliud, non ipsam simplicissimam rerum nominarunt quidditatem, quam utique vidit non posse esse aliud aliquid. Et in hoc quidem non erravit, sed ibi, sicut alii homines, cessavit. Vidit enim, quod omnis rationalis venandi modus ad capiendum ipsam tantopere desideratam et sapidam scientiam[CCCXXXII] minime sufficit.

FERDINANDUS: Video philosopho[587] id accidisse, quod prædixisti.[588]

NICOLAUS: Quid illud?

85 FERDINANDUS[589]: Quia qui quærit videre, quænam visibilium sit substantia, cum visu illam[590] inter visibilia[591] quærat,

CCCXXXI. Cf. Aristoteles Met. I 7 988a19 sqq.

CCCXXXII. Cf. Augustinus, De civ. dei XII c. 2; De trin. XV c. 13; Bernardus Claræv., Sermones super Cantica Canticorum, Sermo LXXXV III 8; Guigo II, Liber de quadripertito exertio cellæ, c. 17, col. 830 b-c; Thomas Aq. , S. theol. I q. 43 a.5 ad.2; Echardus, Sermo die b. Augustini Parisius habitus n. 6; Isidorus Hispalensis, Etym. X 240.

581. illa: illud *To, sed add. in marg:* aliter preter illa omnia.

582. esse *om. To.*

583. igitur: in *To.*

584. nominabant: nominabat *M.*

585. sciscitans *dupl. To?*

586. nominavit: nominaverit *To.*

587. philosopho: profecto *To.*

588. prædixisti: dixisti *To.*

589. FERDINANDUS: accommoda hic de luce et visibili: *add. in marg. To.*

590. illam: illa *To.*

591. visibilia: visibilium *To.*

la sustancia de las cosas, por cuanto veía claramente que todo ello era algo otro. Por lo tanto, Aristóteles presupuso que hay la sustancia de las cosas y que muchos de aquellos no son sustancia. Ahora bien, dudó, como todos los otros, cuál sería ésta. Y se sumó inquiriendo con todos los que variadamente la denominaban, tratando de saber si tal vez hubiese sido bien designada por alguno. Y finalmente le pareció que ninguno la denominó bien, porque cuantos le dieron un nombre, nombran algo otro o bien alguna otra cosa, no a la misma quididad simplísima de las cosas, a la cual vio ciertamente que ella no podía ser algo otro. Y en esto, en verdad, no se equivocó, pero, como otros hombres, allí se detuvo. Pues vio que todo modo racional de cazar de ninguna manera es suficiente para capturar a la misma ciencia tan grandemente deseada y sabrosa.

FER.: Veo que le acaeció al filósofo esto que has antes dicho.

NIC.: ¿Qué es aquello que le sucedió?

FER.: Porque quien busca ver cuál sea la sustancia de lo visible, buscando con la vista entre lo visible, 85

lucem se anterioriter percipere non attendit, sine qua nec posset quærere nec reperire visibile.[CCCXXXIII] Quodsi ad illam attenderet, in aliquo alio quærere desineret; nempe sic philosopho accidit, qui cum mente rerum quidditatem quæreret, lumen, quod per non-aliud significatur, illi sese obtulit, tamquam sine quo nequaquam reperiret. Ceterum ipse lumen ipsum non-aliud a quæsito non esse aliud non attendit. Quia vero per non-aliud aliud quæsivit, non nisi aliud ab aliis repperit, quocirca hinc quærendo remotius[592] nimis adinvenit[593].

NICOLAUS: Verum dicis. Nam si lumen ipsum, quod mente medium esse vidit ad quæsitum perveniendi principium, etiam ac finem esse attendisset,[594] non deviasset profecto et tot labores abbreviasset. Si enim dixisset: clarissime utique video rerum quidditatem quid aliud esse non posse: quomodo enim foret rerum quidditas, si aliud foret? Aliud enim se ipsum quæsitum negat; quodsi non aliud esse debet, ab omni sane alio[595] "non aliud"[596] esse necesse est. Sed hoc, quod ab omni alio aliud esse non debet, certe aliter nominari non potest. non-aliud igitur recte[597] nominabitur. Esto igitur quod A per non-aliud ipsum significetur,[598] A profecto quæsitum erit.[599]

CCCXXXIII. Cf. Aristoteles, De anima II 8 418b1.

592. remotius: remotus *To.*

593. adinvenit: adiunxit *To.*

594. attendisset: et *add. To.*

595. alio: alia *To.*

596. aliud: alia *To.*

597. recte: certe *To.*

598. significetur: significent *To.*

599. Esto – erit *pon. post* capitulum XIX *To.*

no se preocupa en percibir la luz más anterior que él, sin la cual ni podría buscar ni tampoco encontrar lo visible. Porque si la tomara en cuenta dejaría de buscar en algún otro; es decir, al filósofo que busca con la mente la quididad de las cosas le acaece así: se le ofrece, como lo que nunca sin ello encontraría, la luz que es significada por no-otro. Además, él mismo no prestó atención que la luz no es otro de lo no-otro mismo que buscaba. Porque efectivamente por medio de no-otro buscó otro, no encontró sino otro de otros, por lo cual buscando a partir de esto encontró lo en demasía muy alejado.

NIC.: Dices lo verdadero. Pues si hubiera advertido que la luz misma, a la que vio con la mente que es el medio para arribar al principio buscado, es asimismo también fin, efectivamente no se hubiera desviado y hubiera simplificado tantos esfuerzos. Pues si hubiere dicho: veo, realmente, con toda claridad, que la quididad de las cosas no puede ser algo otro, pues ¿cómo sería la quididad de las cosas, si fuera otro? Porque lo que a sí mismo se busca niega lo otro: porque si debe ser no-otro, es necesario que sea no-otro de todo otro. Con todo admite esto: ciertamente no puede ser denominado de otra manera, lo que no debe ser otro de todo otro. Por tanto, correctamente será denominado no-otro. En consecuencia, ten presente que A es significado por no-otro mismo. A será, efectivamente, lo buscado.

86 CAPITULUM XIX

FERDINANDUS: Utinam,[600] ut dicis, attendisset; magno quidem se et nos labore liberasset: nempe secretum hoc facillimis, clarissimis[601] ac paucissimis verbis tradidisset. Neque[602] enim laboriosa logica nec difficili definiendi arte opus habuisset, quæ, cum vir ille maximo labore investigasset, ad perfectum tamen perducere non evaluit.[CCCXXXIV] Cessassent[603] quoque[604] omnes circa species et ideas difficultates ac opinionum diversitates humanamque scientiam gloriose consummasset.

87 NICOLAUS: Ostendis eximiam erga philosophum[605] utique diligendum affectionem, qui quidem ratione lucidissima dotatus videtur fuisse. Verum idem fortasse de omnibus speculativis dici philosophis posset. Difficilium enim hæc est facilitas,[CCCXXXV] quæ ad veritatem[606] speculantes direxisset omni visui mentis indubitabilem, qua meo quidem iudicio brevior nulla et artior[607] vel tradi vel apprehendi potest, quæ sola perfecta est, cui nihil addi per hominem est possibile.[608] Visum enim ad principium dirigit,[CCCXXXVI] ut ibidem contemplans[609] delicietur[610]

CCCXXXIV. Cf. R. Lullus, Ars generalis ultima, pars 10, 14 lin. 1708-1710; pars 13 lin. 24.

CCCXXXV. V. De sapientia II (h V n. 28 ad lin. 8 et 10 sqq. et n. 45 ad lin. 1); De dato patris luminum c. 1 (h IV n. 92, 1-2).

CCCXXXVI. De beryllo (h XI/1 n. 46, 2-4).

600. Utinam: Ut *To*.

601. clarissimis: clarissimisque *To*.

602. Neque: Nempe *To*.

603. Cessassent: Cessassentque *To*.

604. quoque: *om. To*.

605. philosophum: prophetum *To*.

606. veritatem: vitatem *To*.

607. artior: certior *To*.

608. addi per hominem est: possibile: per hominem addi possibile *To*.

609. contemplans: contemplatis *To*.

610. delicietur: delicietur *To (et add.* animus *supra lin, sed del. To²)*.

CAPÍTULO XIX

86

FER.: Ojalá, como dices, hubiera tomado en cuenta esto. Ciertamente se hubiera liberado a sí mismo y a nosotros de una gran preocupación: es decir, hubiera transmitido este secreto con palabras muy fáciles, muy claras y muy pocas. Ni tampoco hubiera tenido necesidad de la trabajosa lógica ni del difícil arte de definir, a los cuales este varón, habiendo investigado con sumo trabajo, sin embargo no alcanzó a conducir hacia lo perfecto. Además cesarían todas las dificultades y la diversidad de opiniones acerca de las especies y las ideas y culminaría, gloriosamente, la humana ciencia.

87

NIC.: Demuestras eximio aprecio hacia el filósofo, a quien ciertamente se ha de amar, quien parece haber sido dotado de muy lúcida razón. Sin embargo, tal vez pueda decirse lo mismo acerca de todos los filósofos especulativos. Pues ésta es la facilidad de lo difícil que hubiera conducido a los que especulan con toda la visión de la mente hacia la verdad indudable; ciertamente según mi juicio ninguna más breve y más sucinta que ella podía ser transmitida o aprehendida. Únicamente ella es perfecta, no es posible añadir a ella nada por el hombre. Pues dirige la vista hacia el principio, a fin de que contemplando allí mismo se deleite

assidueque pascatur[CCCXXXVII] et excrescat. Neque ulla alia reperibilis est perfecta, absoluta et completa traditio. Omnia enim, quæ oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi[611] verum[612] admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est.[CCCXXXVIII CCCXXXIX]

88 FERDINANDUS: Cuncta, quæ dicis, sic profecto se habent. Videtur sane philosophus ille omni suo tempore viam seu venandi rerum substantiam artem ex ratione elicere studuisse ac nullam, quæ sufficeret, adinvenisse. Nam nec ipsa etiam ratio ad id, quod rationem antecedit, pertingit, minusque omnes a ratione productæ artes possunt viam præbere ad id, quod omni rationi est incognitum. Philosophus ille certissimum credidit negativæ affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote[613] repugnantia dici non possent.[CCCXL] Hoc autem dixit rationis via id ipsum sic verum concludentis. Quodsi quis ab eo quæsivisset, quid est aliud, utique vere respondere potuisset: "non aliud quam aliud est".[614] Et consequenter si quærens adiecisset: quare aliud est aliud? sane quidem, ut prius, dicere valuisset: "quia non aliud quam aliud est"; et ita non-aliud et aliud neque sibi ut repugnantia vidisset contradicere.

CCCXXXVII. Cf. Plato, Phædro 146c-247c.

CCCXXXVIII. Cf. Aristoteles, Met. II 3 995a15 sqq.-marg. cus. C 184 f. 12r: "patet quod in theologicis debet esse maior certitudo quam in mathematicis et non est verum quod prima certitudo est in mathematicis nisi addamus ad quam racione attingimus. contemplacio vero theologica cercior est quia est visio intellectualis. illa enim nichil præsupponit nec arguit aut inquirit sed est simplex intuicio [...]".

CCCXXXIX. Sermo CLXXXVI (h XVIII n. 2, 22-25).

CCCXL. V. Aristoteles, Met. IV 6 1011b15-marg. cus. C 184 f. 26r: "cur contraria simul eidem in esse non patet"; Met. IV 3 1005b18 sqq.) cf. Met. IV 4 1008a5.

611. tametsi: etsi *To.*

612. verum: vero *To.*

613. utpote *om. To.*

614. est *om. To.*

y se alimente con asiduidad y se desarrolle. Ni tampoco se puede encontrar alguna otra transmisión perfecta, absoluta y completa. Pues todo lo que no se ve con la agudeza del ojo de la mente, sino que es investigado con la razón, aun cuando parece acercarse mucho a lo verdadero, sin embargo todavía no ha llegado a la última certeza. Ahora bien, la visión es la certeza última y reunida desde toda parcialidad.

FER.: Todo lo que dices se comporta así como dices. Este filó- 88
sofo parece en realidad que se afanó en toda su vida por acertar el camino o arte de cazar la sustancia de las cosas a partir de la razón y que no ha encontrado alguna que fuera suficiente. Pues también ni siquiera la misma razón alcanzó a aquello que antecede a la razón, y menos todas las artes producidas por la razón pueden proporcionar un camino hacia eso que es desconocido para toda razón.

Este filósofo creyó que es muy cierto que la proposición afirmativa contradice a la negativa, y que no puede acerca de lo mismo ser dicho simultáneamente, por cuanto son excluyentes. Ahora bien, esto dijo por el camino de la razón que concluye que esto mismo de este modo es verdadero. Pero si alguien le hubiere preguntado qué es otro, ciertamente hubiera podido responder con verdad: es "*no otro que* otro". Y, consecuentemente, si el que pregunta añadiera: "por qué otro es otro", ciertamente, sin duda, estaría habilitado como anteriormente para decir porque es "*no otro que* otro", y así tampoco vería como excluyentes que se contradicen a sí mismos no-otro y otro.

Atque illud,[615] quod primum principium nominat,[CCCXLI] pro viæ[616] ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quæ supra rationem mente contemplatur.

89 NICOLAUS:[617] Tua equidem[618] dicta laudo addoque, quod alio etiam modo ad veritatem intuendam viam sibi ipse[619] præclusit: aiebat enim substantiæ non esse substantiam nec principii principium,[CCCXLII] ut supra tetigimus; nam sic etiam contradictionis negasset esse contradictionem. At si quispiam eum interrogasset, numquid in contradicentibus contradictionem vidisset, veraciter se videre respondisset.[620] Deinde interrogatus, si id, quod in contradicentibus vidit, anterioriter sicut causam ante effectum videret, nonne tunc contradictionem videret absque contradictione, hoc certe sic se habere negare nequivisset.[CCCXLIII] [621] Sicut enim in contradicentibus contradictionem esse contradicentium contradictionem vidit, ita ante contradicentia contradictionem ante dictam vidisset contradictionem, sicut Dionysius theologus Deum oppositorum vidit oppositionem sine oppositione. Oppositioni enim ante opposita nihil opponitur. Verum etsi philosophus ille in prima seu mentali philosophia defecerit, multa tamen[622] in rationali ac morali omni laude dignissima conscripsit. Quæ quoniam præsentis speculationis non sunt, hæc de Aristotele dixisse sufficiat.[623]

CCCXLI. V. Aristoteles, Met. IV 3 1005b33 sqq.

CCCXLII. Cf. Liber XXIV philos. VII.

CCCXLIII. Cf. Proclus, In Parm. VII (Steel p. 519, K-L 72).

615. illud: sin. *To.*

616. viæ: me *To.*

617. Nicolaus: Aristotelis error *add. in marg. To.*

618. equidem: quidem *To.*

619. ipse: ipsi *To.*

620. respondisset *ex* respondissent *corr. To.*

621. nequivisset: quisset *To.*

622. tamen: non phylosophiam posse metaphysicam dici *add. in marg. To.*

623. dixisse sufficiat: sufficiat dixisse *To.*

Y percibiría que aquello que denomina primer principio no es suficiente para manifestación del camino hacia la verdad, la cual es contemplada con la mente por sobre la razón.

NIC.: Yo alabo, ciertamente, tus expresiones y añado que tam- 89
bién de otro modo él mismo se obstruyó el camino para intuir la verdad: pues decía que no hay sustancia de la sustancia, ni principio del principio, como hemos alcanzado más arriba, pues así también podría negar que hay contradicción de la contradicción. Pero si alguno le preguntara si acaso hubiera visto en los contradicentes la contradicción, hubiera respondido que verdaderamente él la ve. Preguntado luego si eso que ve en las proposiciones que contradicen, lo viera anteriormente como la causa antes del efecto, ¿acaso no vería entonces la contradicción sin contradicción? Con certeza no habría podido negar que esto es de este modo. Pues así como vio en las proposiciones que contradicen que la contradicción es la contradicción de las contradictorias, de la misma manera vería antes de las contradictorias la contradicción antes dicha, así como el teólogo Dionisio vio a Dios oposición de los opuestos sin oposición. Pues a la oposición antes de los opuestos nada se opone. Con todo, aunque este filósofo haya sido insuficiente en la filosofía primera o mental, sin embargo escribió mucho en lo racional y en lo moral muy digno de alabanza. Como tales temas no son de la especulación presente, sea suficiente haber dicho esto acerca de Aristóteles.

90 CAPITULUM XX

PETRUS BALBUS PISANUS:[624] Audivi[625] te, pater, cum Ferdinando multa et mihi quidem gratissima contulisse, sed maxime ex Dionysii maximi theologi libellis recitata sum admiratus. Cum enim Proculum illum[626] Platonicum[627] in libro de Platonis divini theologia de Græco verterem[628] hiis diebus in Latinum, ea ipsa quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo repperi, quam ob rem de Platonica etiam te audire theologia aliquid cupio.

NICOLAUS: Proculum tuum, Petre, Dionysio Areopagita tempore posteriorem fuisse certum est. An autem Dionysii scripta viderit, est incertum. Sed tu particularius narrato, quo in dicto consentiant.

PETRUS: Sicut Dionysius inquit unum, quod[629] est posterius uno simpliciter,[CCCXLIV] ita et Proculus Platonem referens asserit.[CCCXLV]

91 NICOLAUS: Forte sapientes idem omnes dicere voluerunt de primo rerum principio, sed varie id ipsum varii expresserunt. Plato autem, quem tantopere Proculus extollit, tamquam deus quidem fuerit humanatus,[CCCXLVI] ad anterius semper respiciens conatus est rerum videre substantiam ante omne nominabile.[CCCXLVII] Unde cum rem corporalem divisibilemque[CCCXLVIII] ex se

CCCXLIV. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 13 n. 2 (D/Tr p. 541 col. 7; CD I 227); cf. supra c. XIV n. 70.

CCCXLV. Cf. Proclus, Theol. plat. III 4 (Portus pp. 123-4); Theol. plat. III 20 (Portus p. 155); Element.theol. n. 2; In Parm. VII (Steel p. 447 Co 1180)-marg. cus. Steel ad p. 447, 63-64 (CT III, 2.2 n. 563 p. 139).

CCCXLVI. Cf. Proclus, Theol. plat. I 2 (Portus p. 3); In Parm. I (Steel p. 73 Co 617-618)-marg. cus. Steel ad. p. 73, 68-69 (CT III 2.2 n. 33 p. 16).

CCCXLVII. Cf. Proclus, Theol. plat. II, 6 (Portus pp. 95-96).

CCCXLXVIII. Cf. Proclus, Theol. plat. II 2 (Portus p. 81).

624. Pisanus: Quod platonici consentiant *add. in marg. To.*

625. Audivi: Nundini *To.*

626. illum *om. To.*

627. Platonicum *ex* Platonicam *corr. To.*

628. verterem: veterem *To.*

629. quod: uno *add. To.*

CAPÍTULO XX

90

PEDRO BALBO de PISA: Escuché, Padre, que tú has cotejado con Fernando muchas cosas que para mí son ciertamente muy gratas, pero sobre todo he admirado lo aportado por los textos de Dionisio, máximo teólogo. Pues cuando traduje del griego al latín, en estos días, a aquel platónico Proclo en el libro acerca de la teología del divino Platón, encontré eso mismo casi con el mismo tenor y modo de expresión, por lo cual anhelo oír de ti también algo acerca de la teología platónica.

NIC.: Es cierto, Pedro, que tu Proclo ha sido posterior, en tiempo, a Dionisio Areopagita. Pero es incierto si acaso hubiese visto los escritos de Dionisio. Mas tú, describe con mayor particularidad en qué dichos estén de acuerdo.

PEDRO: Así como Dionisio habla de lo uno que es posterior a lo uno en cuanto tal, del mismo modo también afirma Proclo citando a Platón.

NIC.: Quizá todos los sabios quisieron decir lo mismo acerca 91
del principio primero de las cosas, con todo expresaron esto mismo de modo variado los distintos pensadores. Sin embargo Platón, a quien tanto encumbra Proclo, como si fuera efectivamente un dios humanizado, se esforzó mirando siempre hacia lo precedente de las cosas en ver la sustancia antes de todo lo nombrable. De donde, viendo que la cosa corporal y divisible

subsistere non posse perspiceret[630] nec se ipsam propter debilitatem et fluxibilitatem suam conservare, ante illam animam, ante animam[631] vero intellectum[CCCXLIX] vidit atque ante intellectum unum.[CCCL]

92 Posterius autem prioris[CCCLI] participatione subsistit. Primum igitur, cuius[632] participatione omnia id sunt,[CCCLII] quod sunt, ante intellectum videtur, cum omnia intellectu nequaquam participent.[633] Intellectus igitur anterius sive senius se ipso,[CCCLIII] ut verbis eius utamur, non attingit. Ex quo Platonem reor rerum substantiam seu principium in mente sua revelationis via percepisse modo, quo apostolus ad Romanos[CCCLIV] dicit Deum se illis revelasse, quam equidem[634] revelationem in lucis similitudine capio, quæ sese per semetipsam visui ingerit. Et aliter non videtur, neque cognoscitur, quam ipsa se revelat, cum sit invisibilis,[635] quia est ante et supra omne visibile. Hæc Plato[CCCLV] in epistolis sic se habere perbreviter exprimit Deum ipsum dicens vigilantissime et constanter quærenti se demum manifestare, quæ Proculus quoque in Parmenidis commentariis

CCCXLIX. Cf. Proclus, Theol. plat. III 6 (Portus p. 127).

CCCL. Cf. Proclus, Theol. plat. II 4 (Portus pp. 89-93)-marg. cus. n. 152 (CT III 2.1 p. 74); Element.theol. n. 20; In Parm. VI (Steel p. 546 Co 1067)-marg. cus. Steel ad p. 360, 45-50 (CT III 2.2 n. 415 p. 105).

CCCLI. Cf. Proclus, Theol. plat. I 21 (Portus p. 55).

CCCLII. Cf. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (D/Tr p. 340 col. 2; CD I p. 184); cf. supra c. XIV n. 64.

CCCLIII. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 5 n. 5 (D/Sar p. 337 col. 1; CD I p. 185); cf. Proclus, Theol. plat. II 4 (Portus pp. 87-89); Element. theol. n. 101.

CCCLIV. V. Rom. I, 19.

CCCLV. Cf. Plato, Epist. VI 323d.

630. perspiceret: perspicere *To.*

631. ante animam: *add. in marg. To.*

632. cuius: unius *ex* unus *corr. To.*

633. participent: participant *To.*

634. quam equidem: quam quidem *To.*

635. invisibilis *ex* invisibiles *corr. To.*

no puede subsistir desde sí ni tampoco conservarse a sí misma a causa de su debilidad y fluidez, vio antes de ella al alma, por otra parte antes del alma al intelecto y asimismo antes del intelecto a lo uno. 92

Ahora bien, lo posterior subsiste por la participación de lo previo. En consecuencia lo primero, con cuya participación todo es lo que es, es visto antes del intelecto, puesto que de ningún modo todo participa del intelecto. Por tanto el intelecto no alcanza lo anterior o más antiguo que él mismo, para decirlo con su palabra. De lo cual pienso que Platón percibió la sustancia o principio de las cosas en su mente por vía de la revelación, al modo como el apóstol dice a los romanos que Dios se reveló a ellos. Capto tal revelación, ciertamente, en la semejanza de la luz que se inserta por sí misma en la vista. Y no se ve diversamente ni tampoco se conoce cómo ella misma se manifiesta, siendo invisible porque es antes y por sobre todo lo visible.

Platón en la carta expresa de modo muy breve que esto es así, diciendo que Dios mismo para quien lo busca con suma atención y constantemente, en definitiva se manifiesta. Lo cual Proclo, por su parte, resume en los comentarios al *Parménides*.

resumit.[CCCLVI] [636] Cum hæc igitur vera supponat, animam[637] inquit, quæ quidem omnia posteriora se ipsam contemplans in se animaliter complicat,[CCCLVII] [638] ut vivo in speculo cuncta[639] inspicere,[640] quæ[641] eius participant vitam et per ipsam vivunt vitaliterque subsistunt. Et quia illa in ipsa sunt, ipsa in sui[642] similitudine sursum ascendit ad priora, quemadmodum hæc Proculus in eius recitat theologia.[CCCLVIII]

93 PETRUS: Declara id, quæso, quod dixisti, ipsum idem dicere scilicet, quod tu de non-aliud præmisisti.[CCCLIX]

NICOLAUS: Faciliter consideranti[643] id ipsum clarescet. Namque, ut ipse ait, omnium causam ab omnibus oportet participari.[644] Ideo ipsum unum, quod dicit esse ante unum,[645] quod est unum, ab eo[646] non est aliud,[CCCLX] cum eius sit causa;

CCCLVI. Cf. Proclus, In Parm. IV (Steel p. 245 sqq. Co 924 sqq); In Parm. V (Steel p. 323 Co 1018); In Parm. VI (Steel p. 361 Co 1067)-marg. cus. Steel ad. 361, 69-70 (CT III 2.2 n. 416 p. 105); In Parm VI (Steel p. 396 Co 1115 sqq.).

CCCLVII. Cf. Proclus, Theol. plat. II 3 (Portus p. 7).

CCCLVIII. Cf. Proclus, Theol. plat. IV 19 (Portus p. 208); Element.theol, n. 188.

CCCLIX. Cf. supra c. IV n. 13.

CCCLX. Cf. Proclus, Theol. plat. II 3 (Portus pp. 85-86)-marg. cus. n. 143 (CT 2.1 p. 73): "unum est nichil aliud quam unum"; Element. theol. n. 1.

636. resumit: resumenit *To.*

637. animam: anima *To.*

638. complicat: compleat *To.*

639. cuncta: cunta *To.*

640. inspicere: prospicere *To.*

641. quæ: que *ex* qui *corr. To.*

642. in sui: *ex* isui *corr. To*, sui similitudine *add. in marg. inf. To.*

643. consideranti: consaderanti *To.*

644. participari: unum brium (?) est ab ipso uno quod non est aliud et tale est eius causa *add. in marg. To.*

645. unum: esse *add. To.*

646. eo: quod *add. To.*

Por lo tanto, por cuanto supone que esto es verdadero, afirma que el alma –la cual, ciertamente, complica en sí, a la manera del alma, que contempla en sí misma todo lo posterior a ella misma– como en un espejo vivo observa todo lo que participa de su vida y por medio de ella misma vive y subsiste vitalmente. Y porque en ella está esto, ella misma asciende hacia arriba en la semejanza de sí a lo que es previo, a la manera como Proclo describe en su teología.

PEDRO: Explica, por favor, aquello que has dicho, o sea, que él 93
mismo dice lo que tú acerca de no-otro has expuesto antes.

NIC.: Fácilmente quedará claro para quien considere esto mismo. Pues, como él mismo afirma, corresponde que la causa de todo sea participada por todo. Por lo cual lo uno mismo que él dice que es antes de lo uno –lo cual es uno porque depende de ello– no es otro, dado que es su causa.

quare causam ipsius unius,[647] quod est, ideo unum nominat, ut non-aliud exprimat. Unde sicut nominat unius, quod est, causam unum, sic entis causam ens[648] nuncupat et substantiæ substantiam et de omnibus eodem modo, per quod intelligi datur, omnia, quæ sunt et nominantur id, quod sunt et nominantur, habere ab omnium[649] causa, quæ in existentibus omnibus est[650] id, quod sunt et nominantur, et non[651] aliud.[652] Vides igitur omnia nomina, quæ nominatorum[653] nomina dicit,[654] antecedere sicut unum ante unum, quod est et nominatur unum, ideo causæ attribui, ut[655] causam a causato non esse[656] aliud designetur. In omnibus igitur nominibus non-aliud est, quod significatur.

94 PETRUS: Video, pater, hæc dubio carere: sed dum ad li "non aliud me converto, non possum equidem, quid sit, mente concipere.

NICOLAUS: Si quidem posses id concipere, haud[657] utique esset[658] omnium principium, quod in omnibus omnia significaret. Omnis enim humanus conceptus unius alicuius conceptus est. Verum ante conceptum non-aliud est, quando quidem conceptus non aliud quam conceptus est. Vocetur igitur ipsum non-aliud conceptus absolutus, qui videtur quidem mente, ceterum non concipitur.[659]

647. unius: unum *To.*

648. ens: eius *To.*

649. omnium: omni *M.*

650. est *om. To.*

651. sunt et nominantur, et non *om. To.*

652. aliud: est *add. To.*

653. nominatorum: nominativorum *To.*

654. dicit: appellat *To.*

655. ut: et *To.*

656. esse: est *To.*

657. haud: ante (?) *To.*

658. esset *om. To.*

659. Vocetur – concipitur: *sublineat To et add. in marg:* replicatio (?) clara de li non aliud.

Por lo cual a la causa del mismo uno que es, la denomina lo uno por esto: para expresar no-otro. De donde así como denomina lo uno a la causa de lo uno que es, así también llama a la causa del ente, ente, y a la de la sustancia, sustancia, y del mismo modo respecto de todos. Por medio de lo cual se logra que se entienda que todo lo que es y es nombrado aquello que es y es nombrado lo tiene siempre de la causa, la cual en todos los existentes es aquello que es y es nombrado, y no-otro. En consecuencia, ves que todos los nombres, los cuales dice que son nombres de los nombrados, anteceden como lo uno antes de lo uno que es y es nombrado uno; por eso se atribuye a la causa, a fin de que se señale que la causa no es otro de lo causado. En consecuencia, no-otro es significado en todos los nombres.

PEDRO: Veo, Padre, que esto carece de duda, pero cuando me 94
vuelvo hacia *li* no-otro, no puedo, ciertamente conceptuar con la mente qué sea.

NIC.: Si efectivamente lo pudieras concebir, realmente no sería el principio de todo, lo que en todo significara todo. Pues todo concepto humano es el concepto de algo uno. Sin embargo antes del concepto es no-otro, cuando ciertamente el concepto es *no otro que* concepto. En consecuencia llámese a lo no-otro mismo concepto absoluto, el cual es visto ciertamente con la mente, pero sin embargo no se conceptúa.

PETRUS: Ipsum ergo non-aliud, cum ab aliquo non sit aliud, sed in omnibus omnia, nonne omni in[660] conceptu omnia est?

NICOLAUS: Utique. Ideo cum omnis conceptus non aliud quam conceptus sit, in omni conceptu non-aliud est, quodcumque concipitur, manente sane conceptu, qui ipsum non-aliud est, inconceptibili.

95

CAPITULUM XXI

PETRUS: Me certe li "quam" turbat, quando ipse definiendo dicis: terra non est aliud quam terra. Id igitur, ut explanares, vellem.

NICOLAUS: Plane tu quidem vides veram esse hanc terræ definitionem, qua dicitur: terra non aliud[661] quam terra est, hanc vero falsam: terra est aliud quam terra.

PETRUS: Video.

NICOLAUS[662]: Veritas definitionis igitur unde dependet?

PETRUS: Adverto plane, quomodo tam in vera quam falsa definitione est li[663] quam; ideo nequeo ab ipso li[664] quam dicere veritatem dependere, sed ab ipso non-aliud potius.

NICOLAUS: Optime! "Quam" igitur non definit. Non ergo te perturbet.

PETRUS[665]: Quam ob causam apponitur?

NICOLAUS: Quia dirigit visum; nam cum non-aliud dico non aliud quam non aliud, li "quam" in non-aliud visum simpliciter dirigit, uti ante aliud est. Quando autem dico: aliud est non aliud quam aliud, visum dirigit in non-aliud,[666] ut est in alio aliud. Et cum dico: terra non aliud quam terra est, dirigit obtutum in non-aliud, ut est in terra terra, et pari de omnibus modo.

660. in *om. To.*

661. aliud *om. M.*

662. NICOLAUS *om. To.*

663. li: *om. M.*

664. li: om. *M.*

665. PETRUS: NICOLAUS *To.*

666. visum dirigit in non-aliud *om. To.*

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

PEDRO: Por lo tanto no-otro mismo, no siendo otro por algo, sino en todo, todo, ¿no es acaso todo en todo concepto?

NIC.: Enteramente. Por lo cual, siendo todo concepto *no otro que* concepto, en todo concepto es no-otro cualquier cosa que se conceptúe, permaneciendo verdaderamente el concepto que es lo no otro mismo no conceptuable.

CAPÍTULO XXI

PEDRO: Ciertamente el *li* "que" me perturba cuando tú mismo dices definiendo: La tierra no es "otro-que" la tierra. En consecuencia quisiera que explicitaras esto.

NIC.: Simplemente tú ves en efecto que es verdadera esta definición de la tierra por la que se dice: la tierra es *no otro que* la tierra, pero que es falsa: la tierra es otro que la tierra.

PEDRO: Lo veo.

NIC.: Por tanto, ¿de qué depende la verdad de la definición?

PEDRO: Simplemente advierto cómo tanto en la definición verdadera como en la falsa se da el "que"; por lo cual no puedo decir que la verdad dependa del mismo "que", sino más bien de no-otro mismo.

NIC.: ¡Perfecto! "Que", en consecuencia, no define. Por lo tanto que no te perturbe.

PEDRO: ¿Por qué causa se lo adjunta?

NIC.: Porque dirige la vista, pues cuando digo que no-otro es "*no otro que* no-otro", *li* "que" dirige la vista en cuanto tal hacia no-otro, en cuanto es antes de otro. Pero, cuando digo: otro es "*no otro que* otro", "que" dirige la vista hacia no-otro, en cuanto es en otro, otro. Y cuando digo: la tierra es *no otro que* la tierra, dirige la mirada hacia no-otro, en cuanto es en la tierra, la tierra. Y de modo similar en todo lo demás.

96 PETRUS: Optime sane! Nam nunc video ad quæstionem "quid est terra?" responsum hoc: terram non aliud esse quam terram, mentis aciem[667] explicare, qua mens quidem videt principium omnium per non-aliud significatum terram definire,[668] quod est non-aliud in terra terram esse. Quodsi quæreretur "cur terra est terra?" responderi debet, quia non aliud quam terra. Ideo enim terra est terra, quia ipsius principium seu causa in ipsa ipsa est.[CCCLXI] Et sic si quæratur: "unde habet terra, quod terra est?" dici sane debet: ab ipso suo[669] principio seu non-aliud id habere; ab eo enim, a quo habet, ut non aliud quam terra sit, habet, quod est terra. Quocirca si quæratur: "a quo habet bonum, quod est bonum?" responderi potest a "non alio a[670] bono". Nam cum bonum ab alio a[671] bono non habeat, quod sit bonum, necesse profecto est, quod id habeat a "non alio a bono"; sic terra habet, quod est terra, a "non alio a[672] terra"; et ita de singulis. Hoc modo prioriter omnia in principio, quod[673] non-aliud, video. Et per non-aliud simplicissime et absolute significatur, quia A ab aliquo non est aliud. Ideo[674] causa, exemplar, forma, idea, species et eiusmodi nomina ei per philosophos attribuuntur,[675] quemadmodum ante me videre fecisti.

97 NICOLAUS: Subintrasti, Petre, videsque omnium principium per non-aliud significari, ideo non aliud ab aliquo atque in omnibus omnia. Sed tu nunc ad Platonem revertere, cuius utique erat intentio principium, quod omnia est,[CCCLXII] in omnibus intueri.

CCCLXI. Cf. Proclus, Element. theol. n. 35.

CCCLXII. V. Proclus, Theol. plat. III 12 (Portus p. 141)-marg. cus. n. 235 (CT III 2.1 p. 87).

667. aciem: actiem *To.*

668. definire: indefinire *To.*

669. ab ipso suo: a suo primo *To?*

670. a *om. To.*

671. a *om. To.*

672. a *om. To.*

673. quod: est *add. To.*

674. Ideo: idea *ex* ideo *corr. To.*

675. attribuuntur: attribuunt *To.*

PEDRO: ¡Realmente muy bien! Pues ahora veo que esta respuesta a la pregunta ¿qué es la tierra?: la tierra "no es otro que" la tierra, explica la agudeza de la mente, con la cual la mente ciertamente ve que el principio de todo, significado por no-otro, define a la tierra, esto es: que no-otro en la tierra, es la tierra. Si, entonces, se preguntara por qué la tierra es la tierra, se debe responder, porque es *no otro que* la tierra. Pues por ello la tierra es la tierra, por cuanto su principio o causa en la misma, es ella misma. Y así, si se preguntara: ¿de dónde tiene la tierra, que sea la tierra? Se debe decir ciertamente: que lo tiene por su principio o no-otro; pues por él de quien tiene que sea *no otro que* la tierra, tiene que sea la tierra. Por lo cual si se pregunta: ¿de qué tiene lo bueno el que sea bueno? Se puede responder por *no otro que* de lo bueno. Pues no teniendo lo bueno el ser bueno por otro que de lo bueno, es ciertamente necesario que ello lo tenga por *no otro que* de lo bueno. Así la tierra tiene que es la tierra por *no otro que* de la tierra; y así de los singulares. De este modo veo todo prioritariamente en el principio que es no-otro. Y por medio de no-otro se significa de un modo muy simple y absoluto, porque A no es otro de algún otro. Por ello la causa, el ejemplar, la forma, la idea, la especie y los nombres similares son atribuidos a ello por los filósofos, tal como antes hiciste que viera. 96 97

NIC.: Pedro, has logrado introducirte en esto y ves que el principio de todo es significado por medio de no-otro, por lo cual es no otro de algo y todo en todo. Pero, ahora, vuélvete a Platón, cuya intención era, ciertamente, intuir el principio que es todo en todo.

Unde ille omnia, quæ habere se aliter possunt, ut est figura, nomen, definitio ratioque et[676] opinio et talia,[CCCLXIII] quidditatem nequaquam videbat ostendere, cum rerum essentia et quidditas hæc omnia præcedat. Anterioriter igitur vidit ad illa, quæ alia, instabilia et variabilia, ipsum, quod quidem aliud præcedit,[CCCLXIV] omnium substantiarum substantiam[CCCLXV] et quidditatum esse quidditatem, quæ cum in omnibus omnia sit,[CCCLXVI] illa ipsum est, quod per non-aliud significatur.[677] Apud ipsum igitur primum ipsum omnia et ab ipso vidit omnia ut a fonte seu causa et cuius gratia emanare.[CCCLXVII]

PETRUS: Hæc aperte de se ipso Plato in epistolis scribit,[CCCLXVIII] verum adicit[678] illud, quo[679] omnia prime apud regem primum sunt et apud secundum secunde, tertie vero apud tertium.[CCCLXIX]

98 NICOLAUS:[680] Diversos modos essendi rerum vidit. Nam omnia ante aliud ipsum principium intuitus est simplicissimum, in quo quod libet, quod in alio aliter, in ipso quidem non-aliud cernitur. Quando enim de[681] terra, quam rationis obtutu esse quid aliud a non terra video seu cælo sive igne, me ad

CCCLXIII. Cf. Plato, Epist. VII 342b.

CCCLXIV. Cf. Proclus, Element.theol. n. 23.

CCCLXV. Cf. Proclus, Theol. plat. II 2 (Portus p. 85)-marg. cus. 141 (CT III 2.1 p. 72).

CCCLXVI. V. Proclus, Element.theol. n 103.

CCCLXVII. Cf. Bonaventura, It. mentis in deum II 7; Thomas Aq., S. theol. I q. 45 art.1 c.

CCCLXVIII. Cf. Plato, Epist. II 312e.

CCCLXIX. Cf. Proclus, Theol. plat. II 9 (Portus p. 103); In Parm. VI (Steel p. 361 Co 1067).

676. et *om. To.*

677. significatur: significant *To.*

678. adicit: addicit *To.*

679. quo: quomodo *To.*

680. Nicolaus: Tres modi essendi a tribus descriptis regibus sumi Plato vult in epistolis *add. in marg. To.*

681. de *ex* e *corr. To.*

De donde él veía que todo lo que se puede comportar diversamente, como es la figura, el nombre, la definición, y la razón, también la opinión y similares, de ninguna manera mostraban la quididad, dado que precede a todo esto la esencia de las cosas y la quididad. Por lo tanto, vio anteriormente que respecto de aquello que es otro, inestable y variable, ello mismo –lo cual, ciertamente, precede a otro– es la sustancia de todas las sustancias y la quididad de las quididades, la cual siendo en todo todo, ella es ello mismo que es significado por no-otro. En consecuencia, vio que el principio mismo es todo y por él mismo vio que todo emana como de una fuente o causa y por su don.

PEDRO: Esto lo escribe, patentemente, Platón por sí mismo en las cartas; con todo añade aquello por lo cual todo primeramente es ante el rey primero y secundariamente ante el segundo, y ante el tercero en tercer lugar.

NIC.: Vio diversos modos de ser de las cosas. Pues intuyó que 98
todo antes de otro es el mismo principio simplísimo, en el cual cualquier cosa que en otro es vista de otra manera es vista ciertamente en lo mismo no-otro. Pues cuando acerca de la tierra, a la cual con la mirada de la razón veo que es algo otro de la no-tierra, o bien del cielo o del fuego, me

intuendum ipsam in principio transfero: ibi ipsam a non-terra aliam non video, quia ipsam principium, quod ab aliquo non aliud est, video; non quod ipsam imperfectiori modo quam prius intuear, sed præciosissimo modo atque verissimo.[682] Tunc enim quodlibet videtur præcisissime, quando non-aliud cernitur. Qui enim sic terram videt, quod non-aliud ipsam videt, præcisissime intuetur. Et hoc est quidditatis ipsius et omnium quidditatem[683] cernere.[684] Namque[685] alia est terræ quidditatis visio,[686] quæ intellectu[687] a quidditate aquæ aut ignis videtur esse alia, et illa non-aliud sequitur, quia ab aliis alia est, et hic essendi quidditatis secundus seu intellectualis est modus. At tertius[688] essendi est[689] modus, quemadmodum per animam hoc ab illo discernentem animaliter attingitur,[690] prout res seu rei quidditas sentitur, quod quidem fortassis dicere voluit Plato aut[691] altius quiddam. Suum enim hoc arcanum et secretum quam breviter et timide Plato patefecit et in paucis suis verbis acutissima multorum ingenia excitavit[CCCLXX].[692]

CCCLXX. Cf. Plato, Epist. II 312d; 314a; Proclus, In Parm. IV (Steel p. 248 Co 928).

682. sed præciosissimomodo atque verissimo: si præcisissimo atque verissimo modo *To.*

683. omnium quidditatem: omnia ipsa *To.*

684. cernere: primum signum cuius primo essendi modo convenientiam hunc digno? *add. in marg. To.*

685. Namque: nam *To.*

686. visio: Secundus modus essendi que coincidit cum – quod apud scotistas dicitur signum secundum *add. in marg. To.*

687. intellectu: intellectum *To.*

688. tertius: Tertium signum cum tertio essendi modo *add. in marg. To.*

689. est *om. To.*

690. attingitur: attinetur *To.*

691. aut: autem *To.*

692. excitavit: exacuit *To.*

traslada para intuir a ella misma en el principio: allí no veo que ella misma sea otra de la no-tierra, porque veo que ella es el principio que no es otro de algún otro, no porque intuya a la misma de un modo más imperfecto que antes, sino de un modo más preciso[13] y más verdadero. Pues entonces cualquier cosa es vista muy precisamente, cuando se ve no-otro. Pues intuye muy precisamente quien ve la tierra de esta manera porque ve que ella misma es no-otro. Y esto es contemplar quididad de su propia quididad y de todo. Pues otra es la visión de la quididad de la tierra, que con el intelecto se ve que es otra de la quididad del agua o del fuego, y aquella sigue a no-otro, porque es otra de otros, y este modo de ser de la quididad es el segundo o intelectual. En cambio el tercer modo de ser, tal como es alcanzado por medio del alma que discierne esto o aquello a la manera del alma, en cuanto la cosa o la esencia de la cosa es sentida, lo cual, ciertamente, quizá quiso decir Platón o más profundamente otros. Pues Platón, de un modo muy breve y tímido hizo patente su arcano y secreto y con pocas palabras suyas despertó los más agudos ingenios de muchos.

13. N. del T.: se opta por la versión del manuscrito de Toledo dada su coherencia con lo que sigue.

99 CAPITULUM XXII

IOANNES ANDREAS ABBAS: Audivi te, pater, et antea sæpe et nunc maxime mentis tuæ visionem nobis referentem, quodque illam in ipsum primum, quod quidem omnia in omnibus est, dirigit,[693] quo prius quidquam concipi non potest, quod non-aliud nominas; et tamen ipsum asseris primum videri ante omne nominabile:[CCCLXXI] quæ mihi[694] profecto videntur[695] esse contraria.

NICOLAUS: Pater abba,[696] bene tenes audita; sed ipsum non-aliud non dico equidem illius nomen, cuius est super omne nomen[CCCLXXII] nuncupatio. Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum 'non aliud' tibi patefacio; neque mihi præcisius occurrit conceptum meum exprimens nomen de innominabili, quod quidem a nullo[697] aliud est.

100 ABBAS: Equidem mirarer, quonam modo ipsum, quod tu vides[698] ante et supra omne aliud, non sit aliud, cum aliud ipsi non-aliud videatur opponi, nisi pæne idem Plato[CCCLXXIII] quoque diceret in Parmenide et commentator Proculus hoc dubium enodaret.[CCCLXXIV] Etsi ibi de uno et altero tam Plato, quam Proculus disserant dicentes impossibile unum ab altero alterum esse,[CCCLXXV] tu autem præcisiori expressione tui conceptus per ipsum[699] non-aliud

CCCLXXI. Cf. Proclus, Theol. plat. IV, 34 (Portus p. 233); In Parm. VII (Steel p. 511 K-L p. 58)-marg. cus. Steel ad p. 511, 60-66 (CT III 2.2 n. 609 p. 349).

CCCLXXII. V. Phil. II, 6 et 9.

CCCLXXIII. Cf. Plato, Parm. 139b-140 b.

CCCLXXIV. Cf. Proclus, In Parm. VII (Steel p. 441 Co 1172).

CCCLXXV. Cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 367 Co 1077); In Parm. VI (Steel p. 341 Co 1040)-marg. cus. Steel ad p. 341, 41-42 (CT III 2.2 n. 388 p. 99).

693. dirigit *M To.*

694. mihi: in *To.*

695. videntur: viderentur *To.*

696. abba: abbas *To.*

697. a nullo *om. To.*

698. vides: instantia *add. in marg. To.*

699. ipsum *om. To.*

CAPÍTULO XXII

99

JUAN ANDRÉS ABAD: Te he escuchado, Padre, exponiendo para nosotros no sólo antes frecuentemente sino ahora principalmente la visión de tu mente, y que diriges tal visión hacia lo primero mismo, lo cual, ciertamente, es todo en todo, previo a lo cual no puede ser concebida cosa alguna, a ello denominas no-otro; y sin embargo, afirmas que no-otro es visto primero, antes de todo lo nombrable: esto me parece ciertamente a mí que es lo contrario.

NIC.: Padre Abad, retienes bien lo escuchado. Pero no digo yo, en verdad, que no-otro mismo sea nombre de aquel cuya denominación es por sobre todo nombre, sino que el nombre de mi concepto acerca de lo primero mismo te lo hago patente por no-otro mismo. Ni tampoco el nombre acerca de lo innombrable se presentó con mayor precisión expresando mi concepto, porque ciertamente no es por ningún otro.

ABAD: Yo mismo, verdaderamente, me sorprendería por el mo- 100
do como lo mismo que tú ves antes y por sobre todo otro no es otro, viendo que otro se opone a lo no-otro mismo, quedaría sorprendido si Platón y el comentador Proclo no dijeran también casi lo mismo y no aclararan esta duda. Y aunque allí tanto Platón como Proclo disertan acerca de lo uno y de lo otro diciendo que es imposible que lo uno sea por lo otro otro; tú, por tu parte, con expresión más precisa de tu concepto por medio de lo no-otro mismo

clare me facis intueri non-aliud ipsum ab alio aliud esse non posse quocumque nominabili aut innominabili, cum omnia ipsum non-aliud ita[700] definiat, ut omnia in omnibus sit. Verum Dionysius ille Areopagita dicebat etiam Deum alterum dici,[CCCLXXVI] quod quidem negatur in Parmenide.[CCCLXXVII]

101 NICOLAUS: Meministi, puto, Platonem[CCCLXXVIII] negare quid rei definitionem attingere, quia quidditati circumponitur, uti etiam Proculus explanat. [CCCLXXIX 701] Unde non fit ita, cum ipsum non-aliud se atque omnia definit. Non enim sic ipsum principium quidditativum definit, quasi qui lineis circumpositis triangularem determinat seu definit superficiem, sed quasi superficiem, quæ trigonus dicitur, constituat. Sed quod Plato et Dionysius sibi non repugnent atque adversentur, ipse quidem ex hoc vides: Dionysius enim ipsum alterum asserit, veluti communiter dicimus "amicus alter ego", non sane propter[702] separationem, sed agglutinationem et ad essentiam ut sic dixerim talem, quod in omnibus omnia sit,[703] ut ipse declarat. Nec aliud intendit Plato.

102 ABBAS: Video certe hanc, quam asseris definitionem solum veram et quidditativam, non esse illam, quam Plato mancam[CCCLXXX] et defectuosam dicit, et vehementer demiror, dum magis adverto, quomodo hic modus, quanto notior quidem clarior et facilior, tanto ab omni obscuritate ac dubio est remotior atque absolutior.

CCCLXXVI. V. Ps. Dionysius, De div. nom. c. 9 n. 5 (D/Tr. p. 460 col. 4; CD I p. 210) Cf. supra c. XIV n. 68.

CCCLXXVII. 7 Cf. In Parm. VI (Steel p. 367 Co 1076)-marg. cus. Steel ad p. 367, 75-77 (CT III 2.2 n. 440 p. 111).

CCCLXXVIII. Cf. Plato, Epist. VII 342b.

CCCLXXIX. Cf. Proclus, In Parm. V (Steel p. 295-6 Co 985-6)-marg. cus. Steel ad p. 296, 19 marg. sup. (CT III 2.2 n. 351 p. 91).

CCCLXXX. Cf. Plato, Resp. VI 505a; Meno 71c-79e.

700. "non aliud" ita: ita non aliud ipsum *To.*

701. explanat: nota definitionem non posse quiditatem attingere *add. in marg. To.*

702. propter: per *To.*

703. sit: fit *To.*

me haces intuir claramente que lo no-otro mismo no puede ser otro por otro cualquiera nombrable o innombrable, por cuanto todo de tal manera define lo no-otro mismo, que todo es en todo. Sin embargo Dionisio el Areopagita decía que también Dios es llamado otro, lo cual ciertamente es negado en el *Parménides*.

NIC.: Pienso que recuerdas que Platón niega que la definición 101
alcance el qué de la cosa, porque rodea la quididad, como también explica Proclo. De donde no sucede de este modo, dado que lo no-otro mismo se define a sí mismo y a todo. Así pues no define al principio quiditativo mismo, al modo como quien determina o define con líneas circundantes la superficie triangular, sino a la manera de quien constituye la superficie que se llama triángulo. Pero que Platón y Dionisio no se contradigan ni se opongan, tú mismo, ciertamente, lo ves por esto: pues Dionisio a ello mismo llama otro, a la manera como decimos comúnmente "el amigo es otro yo", no precisamente a causa de la separación, sino por la juntura y, por así decirlo, en relación con esencia tal que sea todo en todo, como él mismo declara. Tampoco Platón pretende algo distinto.

ABAD: Veo, con certeza, que esta definición a la cual llamas ex- 102
clusivamente verdadera y quiditativa, no es aquélla a la cual Platón llama manca y defectuosa, y me sorprendo profundamente cuando más advierto cómo este modo, cuanto más conocido ciertamente más claro y más fácil, es tanto más alejado y liberado de toda oscuridad y duda.

Quocirca cum dubitare nemo queat, quin hæ tuæ definitiones adeo sint veræ, quod veriores esse non possint, in ipsis utique rerum quidditas veraciter elucescit. Sed quid ad evangelium dices, ubi legitur Joannem Baptistam, quo[704] inter natos mulierum nemo est maior,[CCCLXXXI] asserere,[705] quod Deum nemo vidit umquam,[CCCLXXXII] quodque hoc filius Dei, qui veritas in eodem nominatur evangelio, revelavit.[CCCLXXXIII]

103 NICOLAUS: Idipsum sane aio, ipsum scilicet omni visionis modo invisibilem.[706] Nam etsi quis assereret se ipsum vidisse, is utique nequiret exprimere, quid vidisset. Nam qui est[707] ante visibile et invisibile[CCCLXXXIV] quo pacto est visibilis, nisi quia[708] excellit omne visibile, quod sine ipso nihil cernitur? Unde quando ipsum nec cælum, nec a cælo aliud esse video et universaliter nec esse aliud, nec ab alio aliud esse, non video ipsum quasi sciens, quid videam. Videre enim illud, quod equidem ad Deum refero, non est videre visibile, sed est videre[709] in visibili invisibile. Sicut cum hoc esse verum video, quod nemo scilicet Deum vidit, tunc sane Deum video super omne visibile non-aliud ab omni visibili;[CCCLXXXV] actualem autem illam infinitatem omnem excedentem visionem, omnium quidditatum quidditatem, nequaquam visibilem video, cum visibile quidem seu obiectum aliud sit a potentia, Deus autem, qui ab aliquo aliud esse non potest, omne obiectum excedat.[710]

CCCLXXXI. V. Matt. XI, 14.

CCCLXXXII. V. Io. 1, 18; cf. Io. 4, 12.

CCCLXXXIII. V. Io. 14, 6.

CCCLXXXIV. cf. Ps. Dionysius, De cæl.hier. c. 13 n. 4 (D/Tr. p. 962 col. 2; CD II p. 46-47).

CCCLXXXV. cf. Ps. Dionysius, De myst.theol. c. 2 (D/Tr. p. 580 col. 1; CD II p. 145).

704. quo: quod *To.*

705. asserere: esserere *To.*

706. invisibilem: visibilem *To.*

707. est: cum *To.*

708. quia: sic *add. To.*

709. videre: videri *M.*

710. excedat: excedit *M To.*

Por lo cual no pudiendo nadie poner en duda que estas definiciones tuyas de tal manera son verdaderas que no podrían ser más verdaderas, en ellas, efectivamente, la quididad de las cosas reluce verazmente. Ahora bien, qué dices respecto del Evangelio donde se lee que Juan Bautista –ninguno de entre los nacidos de mujer es mayor que él– dice que nadie ha visto jamás a Dios y que reveló esto el Hijo de Dios, quien en el Evangelio mismo es llamado verdad.

NIC.: Eso mismo, ciertamente digo, o sea que él mismo es invi- 103
sible a toda forma de visión. Pues si alguien afirmara que lo vio a él mismo, ése ciertamente no podría expresar aquello que vio. Pues quien es antes de lo visible y de lo invisible, ¿de qué modo es visible, sino porque supera todo lo visible, en razón de que sin él mismo nada es visto? De donde cuando veo que él mismo ni es cielo ni otro del cielo y que universalmente ni es otro, ni de otro es otro, no lo veo como si supiera qué veo. Pues aquel ver que yo, ciertamente, refiero a Dios, no es el ver visible, sino que es ver en lo visible lo invisible. Así como cuando veo que esto es verdadero, es decir que nadie, por supuesto, vio a Dios, entonces precisamente veo a Dios sobre todo visible no-otro de todo lo visible; ahora bien, de ninguna manera veo visible aquella infinitud actual, quididad de todas las quididades, que excede a toda visión, dado que ciertamente lo visible u objeto es otro por la potencia, Dios, empero, quien no puede ser otro por algo, excede a todo objeto.

104 CAPITULUM XXIII[711]

JOANNES ANDREAS ABBAS: Non est mirandum Deum creatorem, esse invisibilem, quippe cum mira intellectus opera in civitatum ædificiis, navibus, artibus, libris, picturis aliisque innumeris videamus, intellectum tamen sensu visus[712] non attingimus; Deum itaque in creaturis suis cernimus,[713] quamvis nobis maneat invisibilis. Sic quidem opera Dei sunt cæli et terra, quem nemo umquam vidit.[CCCLXXXVI]

NICOLAUS: Visus se ipse non videt,[714] licet in alio, quod videt, se videre attingat. Sed is[715] visus, qui est visuum[716] visus suum cernere[717] in alio non attingit, cum ante aliud sit. Cum igitur ante aliud cernat, in ipsa visione non est aliud videns, aliud visibile et aliud videre ab ipsis procedens. Quare patet Deum, qui theos quod est a[718] theoro seu video dicitur,[CCCLXXXVII] visionem illam ante aliud esse, quam non possimus perfectam nisi trinam videre, quodque ipsum videre infinitum et interminatum in alio est videre non aliud ab aliquo. Se igitur et omnia unico et inenarrabili contuitu sapientes Deum videre aiunt, quia est[719] visionum visio.[CCCLXXXVIII]

CCCLXXXVI. V. Ps. 101, 26; Hebr. 1, 10; Ioh. 1, 18.

CCCLXXXVII. V. Ioh. Scotus Eriug., Periphys. I 452 D-marg. cus. 18 v (MFCG 3 p. 88); Albertus M., Super Dion. De div. nom. c. 12 n. 7, p. 430-marg. cus. n 568 (CT III 1 p. 111); cf. Everardus Yprensis, Dialogus Ratii et Everardi, p. 286.

CCCLXXXVIII. cf. Aristoteles, Met. XII 9 1074b34-marg. cus. C 184 f. 82 v.: "si quid est quod optimum est se ipsum intelligit".

711. XXIII: De visu et visione *add. in marg. To.*

712. visus *ex* visu *corr. To*^{2}.

713. cernimus: cernitamus *To.*

714. videt: vidit *To.*

715. is: his *To.*

716. visuum: visibilium *To.*

717. cernere: cernerem *To.*

718. a: a theo *To.*

719. est *om. To.*

CAPÍTULO XXIII

JUAN ANDRÉS ABAD: No ha de sorprender que Dios creador sea invisible, puesto que precisamente nosotros vemos las obras admirables del intelecto en los edificios de las ciudades, en las naves, en las artes, en los libros, en las pinturas, y en otras innumerables cosas, pero no alcanzamos el intelecto con el sentido de la vista. Por tanto, contemplamos a Dios en sus creaturas, aunque para nosotros permanezca invisible. Así pues, efectivamente, son el cielo y la tierra obras de Dios, a quien ninguno jamás vio.

NIC.: La vista no se ve a sí misma, aunque alcance el verse en otro que ve. Pero esta vista, que es vista de lo visto, no alcanza su mirar en otro, por cuanto es antes de otro. Mirando, en consecuencia, antes de otro, en la misma visión, no es otro el que ve, otro lo visible y otro el ver que procede de ellos. Por lo cual es patente que Dios, quien es llamado *Théos*, lo que viene de *theorô* o ver, es aquella visión antes de otro, a la cual no podemos ver perfecta sino es trina, y además el ver en otro lo mismo infinito y sin límite es ver no-otro por algo. Por lo tanto los sabios afirman que Dios se ve a sí mismo y a todo con una intuición única e indescriptible, porque es la visión de las visiones.

105 ABBAS: Quis non videret hoc verum, quod tu te iam videre ostendisti[720]? Nemo profecto negat nisi mentis carens acumine Deum, qui principium ante aliud et omnia est, non esse privatum visu, qui[721] quidem est ante privationem omnem; quodsi visu privatus non est, sed a visu theos nominatur, perfectissimam habet visionem Deus se ipsam et omnia perficientem seu definientem eo modo, quo tu proxime explicuisti. Quod autem Deus habet, hoc ante aliud est. Visus ergo,[722] qui est theos unitrinus, non alia sane visione sese et alia alia videt, sed ea visione, qua se, simul et omnia intuetur. Hoc videre definire est. Neque enim videre ab alio motum habet, sicut in nobis obiectum potentiam movet, sed illius videre constituere est, quemadmodum inquit[723] Moyses[724] Deum vidisse lucem bonam et factam esse.[CCCLXXXIX] Lux igitur est[725] non aliud quam lux est, quæ[726] per visum,[727] qui non-aliud est lux visa est. Ex quo omnia una video ratione non aliud quam id, quod sunt, esse, quia scilicet visus,[728] qui non-aliud est,[729] non aliud a se ipso vidit. Sed reliquum est ut te de bono audiam, quod Moyses præmittit inquiens: "Vidit Deus, quod esset bonum",[CCCXC] et mox creavit.

106 NICOLAUS: Legisti tu quidem in Parmenidis commentariis Deum bonum dici similiter et unum, quæ[730] idem esse,[CCCXCI] quia

CCCLXXXIX. V. Gen. 1, 4.

CCCXC. V. Gen. 1, 10.

CCCXCI. V. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 359 Co 1065-1066); In Parm VI (Steel p. 382 Co 1097) marg. cus. Steel ad p. 382, 39-40 (CT III 2.2 n. 475 p. 118); cf. Theol. plat. II 6 (Portus p. 95)-marg. cus. n. 164 (CT III 2.1 p. 76).

720. ostendisti *om. To.*

721. qui: quod *To.*

722. ergo: autem *To*

723. inquit: nequit *To.*

724. Moyses: dosis *To.*

725. est *om. M.*

726. quæ: qui *To.*

727. visum: est *add. M To.*

728. visus: visu *To.*

729. est *om. To*

730. unum, quæ: unumque *ex* bonumque *corr. To.*

ABAD: ¿Quién no verá que es verdadero esto que tú ya has 105
mostrado que veías? Ciertamente ninguno niega, a no ser quien carece de agudeza intelectual, que Dios, quien es principio antes de otro y de todo, no ha sido privado del ver que ciertamente es antes de toda privación. Pero si no está privado de la vista, sino que es llamado *théos* por la vista, tiene Dios visión perfectísima que se perfecciona o define a sí misma y a todo, del modo como tú recién has explicado. Ahora bien, lo que Dios tiene es antes de otro. Por tanto la vista, quien es asimismo *théos* uni-trino, ve ciertamente no con una visión a sí mismo y con otra otro, sino que ve con esa visión con la cual se intuye a sí mismo y simultáneamente todo. Este ver es definir. Pues tampoco el ver tiene el movimiento por otro, así como en nosotros el objeto mueve a la potencia, sino que el ver de él es constituir, a la manera como dice Moisés que Dios vio que la luz era buena y fue hecha. Por lo tanto la luz es *no otro que* luz, la cual por medio de la vista, que es no-otro, la luz se ve. De ello veo que todo con una única razón es *no otro que* aquello que es, porque, expresamente, la vista, que es no-otro, no ve otro de sí mismo. Pero falta que pueda oírte acerca de lo bueno que Moisés anticipa diciendo: "Vio Dios que sería bueno, y luego creó".

NIC.: Tú, ciertamente, has leído en los Comentarios del *Par-* 106
ménides que Dios es llamado bueno y de modo semejante, también uno, lo cual prueba que

illa omnia penetrant,[CCCXCII] probat. Ac si diceret: quia Deus est omnia in omnibus, hoc ei est attribuendum nomen, quod quidem omnibus centraliter adesse cernimus. Bonum autem relucet in omnibus. Omnia suum esse diligunt, quia bonum, cum de se ipso amabile sit bonum atque diligibile. Quando igitur Moyses universi voluit describere constitutionem, in quo Deus se manifestaret, ad huius constitutionem singula creata bona dicit,[CCCXCIII] ut universum esset gloriæ et sapientiæ Dei perfecta[731] revelatio. Id igitur, quod ante aliud in se bonum vidit, in universi constitutionem, quia bonum, pervenit. Deus vero cum ante aliud videret bonum, ab illo utique aliud ipse non fuit. Quodsi quis bonum solum, ut est ipsum non-aliud, posset intueri ante omne aliud, profecto is[732] intueretur, quod nemo bonus nisi solus Deus,[CCCXCIV] qui est ante non-bonum. Omnia quippe alia, quia aliud esse aliter possent. Idcirco de ipsis bonum ipsum, quod quidem, quia non-aliud aliter esse nequit, minime verificatur. At vero attende, quomodo principio bonum convenit, quia non bonum[733] præcedit, et non-aliud præcedit aliud et principio convenit: et bonum, quod de principio dicitur, non-aliud est; præcisius tamen non-aliud, cum sese bonumque definiat.[CCCXCV]

107 ABBAS: Attende an ita sit, quod bonum non-bonum antecedit, cum secundum Platonem non-ens præcedat ens[CCCXCVI] et affirmationem generaliter negativa.

CCCXCII. V. Proclus, In Parm. V (Steel p. 331 Co 1028).

CCCXCIII. V. Gen. I, 31.

CCCXCIV. V. Mc. 10, 18.

CCCXCV. cf. Proclus, Element.theol. n. 8.

CCCXCVI. V. Plato, Convivium 205b; Proclus, In Parm. VI (Steel p. 547 Co 1082)-marg. cus. Steel ad 371, 80-81: "ante ens non ens" (CT om).

731. perfecta *ex* perfectio *corr. M.*

732. IS: si *To.*

733. convenit, quia non bonum *om. To.*

son lo mismo porque tales nombres todo lo penetran. Como si dijera: porque Dios es todo en todos, se le ha de atribuir el nombre que, ciertamente, vemos que está presente en todo en su núcleo central. Ahora bien, lo bueno en todo reluce. Todo estima su ser porque es bueno, siendo el bien amable desde sí mismo y también estimable. Por lo tanto cuando Moisés quiso describir la constitución del universo, en el cual Dios se manifestara, para su constitución llamó bueno a todo lo creado singular, a fin de que el universo fuera la perfecta revelación de la gloria y de la sabiduría de Dios. En consecuencia, aquello que antes de otro vio bueno en sí, lo llevó a la constitución del universo, porque era bueno. Ahora bien, viendo Dios antes de otro lo bueno, ciertamente él mismo no fue otro de lo bueno. Porque si acaso alguien pudiera intuir solamente lo bueno, en cuanto es no-otro mismo, antes de todo otro, verdaderamente ése intuiría que nadie es bueno sino sólo Dios, quien es antes de lo no-bueno. Porque verdaderamente todo otro, porque es otro podría ser de otra manera. Por lo cual, de ninguna manera se verifica respecto de ellos lo bueno mismo que, ciertamente, porque es no-otro, no puede ser de otro modo. Pero ten en cuenta cómo lo bueno conviene al principio, porque precede a lo no-bueno, y no-otro precede a otro y conviene al principio; y lo bueno, que se dice del principio, es no-otro; sin embargo, con mayor precisión es llamado no-otro; puesto que a sí mismo y a lo bueno define.

ABAD: Presta atención si acaso es así, que a lo bueno antece- 107
de lo no-bueno, siendo así que según Platón lo no-ente precede al ente y a la afirmación por lo general lo negativo.

NICOLAUS: Cum dicitur non ens præcedere ens, hoc non ens ente quidem melius est secundum ipsum Platonem, ita etiam negativa, quæ affirmativam[734] præcedit.[CCCXCVII] Ideo enim præcedit, quia melior. Verum non-bonum bono non est melius, quocirca secundum hoc bonum antecedit, et solus Deus bonum[735] est, cum bono nihil sit melius. Bonum vero, quia aliud videtur a non bono, non est præcisum nomen Dei. Et ideo negatur a Deo, sicut etiam alia omnia nomina, cum Deus nec a bono, nec a non bono aliud sit, neque[736] denique ab omni nominabili. Quare[737] significatum li non-aliud præcisius in Deum quam bonum dirigit.

108 CAPITULUM XXIV[738]

ABBAS: Video nunc planissime, cur magister veritatis aiebat solum Deum bonum.[CCCXCVIII] Sed tu, pater, unum adhuc, quæso, adice: quam ob causam idem magister Deum spiritum dicat,[CCCXCIX] et tibi molesti esse desinemus.

109 NICOLAUS[739]: Spiritum quidem esse Deum inquit,[CD] quia, sicuti corpus, loco non clauditur, cum incorporeus sit. Incorporeum enim ante corporeum, illocale ante locale, incompositum est ante

CCCXCVII. cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 364 sqq. Co 1072 sqq.)-marg. cus. Steel ad 365, 86-91 (CT III 2.2 n. 432-423 p. 108); Theol. plat. II 6 (Portus pp. 93-96).

CCCXCVIII. V. Mt. 19, 17; Mc. 10, 18; Lc. 18, 19.

CCCXCIX. V. Dan. 4, 15; Hebr. 12, 9; Num. 16, 22; Num. 27, 16; Apoc. 22, 6; Mt. 19, 17.

CD. V. Io. 4, 24; II Cor. 3, 17.

734. quæ affirmativam: affirmativaque *To.*

735. bonum: bonus *To.*

736. neque: nec *To.*

737. Quare: quia *To.*

738. XXIV: et ultimus *add. To.*

739. NICOLAUS *om. To.*

NIC.: Cuando se dice que lo no-ente precede al ente, significa esto: lo no-ente ciertamente es mejor que el ente, según el mismo Platón, así como también lo negativo, que precede a lo afirmativo. Pues precede por esto, porque es mejor. Pero lo no-bueno no es mejor que lo bueno, por lo cual conforme a esto lo bueno antecede y sólo Dios es lo bueno, no siendo nada mejor que lo bueno. Empero lo bueno que es visto otro de lo no-bueno, no es un nombre preciso de Dios y por ello se niega de Dios, como también todos los otros nombres, por cuanto Dios no es otro ni por lo bueno ni por lo no-bueno, ni, finalmente, por nada de todo lo nombrable. Por lo cual lo significado por *li* no-otro conduce hacia Dios con mayor precisión que lo bueno.

CAPÍTULO XXIV

108

ABAD: Veo, ahora, palmariamente, por qué el maestro de la verdad decía que solamente Dios es bueno. Pero tú, padre, añade por favor esto solo: ¿por qué causa el mismo maestro dice que Dios es espíritu? Y dejaremos de importunarte.

NIC.: En efecto dice que Dios es espíritu porque siendo incor- 109
póreo no queda circunscripto a un lugar como el cuerpo. Pues lo incorpóreo es antes de lo corpóreo, lo no local, antes de lo local, lo no-compuesto antes

compositum.[740] Quid enim omni in composito[CDI] nisi simplex dumtaxat[741] cernitur seu incompositum? Compositum enim de se suum principium incompositum[742] dicit. Nam si[743] in composito compositum videretur et in illo composito item compositum, unum utique magis compositum esse et aliud minus oporteret. Ad incompositum tandem deveniretur, cum ante compositum sit componens. Nihil enim compositum se ipsum composuit.[744] Erit ergo componens incompositum, quod ante partem et ante totum est et ante universum et ante omne, in quo anterioriter seu incomposite omnia sunt. Non igitur in compositis nisi incompositum[745] dumtaxat videtur. Sic mens ante compositam lineam incompositum punctum contemplatur. Punctus enim signum est, linea vero signatum. Quid autem videtur in signato nisi signum? Quippe signum est signati signum.

110 Ideo principium, medium et finis signati est signum,[746] seu lineæ est punctus, seu motus est quies, sive temporis[747] est momentum et universaliter divisibilis indivisibile. Non video autem indivisibile in divisibili quasi eius partem, quia pars totius pars est, sed ipsum indivisibile ante[748] partem et totum video in divisibili[749] et[750] ipsum non aliud ab ipso video. Si enim ipsum non cernerem, nihil penitus cernerem. Ultra ergo cum aliud in ipso video, non nisi non-aliud video. Deus igitur est

CDI. cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p. 345 Co 1046).

740. enim omni in composito: enim in composita enim *To.*

741. dumtaxat: dumtaxit *To.*

742. incompositum: compositum *To.*

743. si *om. To.*

744. composuit: componit *To.*

745. incompositum: igitur *add. To.*

746. Quippe – signum *om. To.*

747. temporis: tempus *To.*

748. ante *om. M.*

749. divisibili: quasi eius partem quia pars totius pars est. Sed ipsum indivisibile ante partem et totum video indivisibile. *To.*

750. et: *To corr. aliquid.*

de lo compuesto. Pues ¿qué es lo que siempre se ve en lo compuesto sino lo simple o bien lo no-compuesto? Pues lo compuesto dice de sí su principio no-compuesto. Pues si en lo compuesto se viera lo compuesto y en aquello compuesto además lo compuesto, convendría que uno fuera más compuesto y lo otro menos. Al fin se arribaría a lo no-compuesto, puesto que antes de lo compuesto es lo que compone. Pues nada compuesto se compuso a sí mismo. Por lo tanto lo que compone será no-compuesto, lo cual es antes de la parte y antes del todo y antes del universo y ante todo, en lo que anteriormente, o no-compuestamente es todo. Por lo tanto no se ve, hasta este punto, sino lo no-compuesto. Así la mente antes de la línea compuesta contempla al punto no-compuesto. Pues el punto es signo, la línea lo designado. Ahora bien, ¿qué se ve en lo designado sino el signo? Puesto que el signo es signo de lo designado.

Por eso el principio, el medio y el fin de lo designado es el signo; o bien de la línea es el punto; o del movimiento, la quietud; o del tiempo es el momento, y universalmente de lo divisible lo indivisible. No veo, empero, lo indivisible en lo divisible como si fuera su parte, porque la parte es parte del todo. Pero veo lo indivisible mismo antes de la parte y del todo en lo divisible, y veo no-otro mismo de eso mismo. Si no viera lo mismo, nada completamente vería. Por lo tanto, además cuando veo otro en ello mismo, no veo sino no-otro. En consecuencia Dios es el 110

spirituum spiritus, qui per ipsum non-aliud cernitur ante omnem spiritum. Quo sublato nec spiritus, nec corpus, nec quidquam potest manere nominabile.

111 Sicut frigiditas propter suam invisibilitatem activitatemque, quæ[751] in frigido seu glacie sentitur, dici spiritus potest, qua sublata esse glacies desinit[752] – subtracto enim spiritu congelante seu glaciente cessat et glacies – sic cessante spiritu connectente in compositis compositum cessat, et cessante spiritu essentiante cessat ens, et cessante spiritu discernente sive discretiante aut, ut præcisius[753] exprimam, non aliante[754] omnia pariter cessant. Spiritus enim,[755] qui[756] omnia in omnibus operatur,[CDII] per quem[757] quodlibet est non aliud quam est, per me non-aliud nominatur.[758] Ille spirituum spiritus[CDIII] est, cum omnis spiritus non aliud quam spiritus sit; ille spiritus non nisi in spiritu seu mente in veritate conspicitur. Solus enim ille rationalis creaturæ spiritus,[759] quæ mens dicitur, veritatem potest intueri. In ipsa autem veritate videt spiritum, qui est spiritus veritatis[CDIV] qui quidem omnia veraciter efficit id esse, quod sunt. Et sicut ipsum videt, ita etiam ipsum adorat, in spiritu scilicet et veritate.[CDV]

112 ABBAS: Duxisti me, pater, in spiritum, quem omnium creatorem video, ut propheta vidit, qui ad creatorem dixit:

CDII. V. I Cor. 12, 6. 11.

CDIII. cf. Bernardus Claræv., Epist. 374 n. 1.

CDIV. V. Io. 14, 17; 15, 26; 16, 13.

CDV. V. Io. 4, 24.

751. quæ: qua *To.*

752. desinit: potest *To.*

753. præcisius *om. To.*

754. aliante: aliente *To.*

755. enim *om. To.*

756. qui: quia *To.*

757. quem: quam *M* quod *To.*

758. nominatur: Quod spiritus non est non aliud *add. in marg. To.*

759. creaturæ spiritus: spiritus creaturæ *To.*

espíritu de los espíritus, quien por medio de no-otro mismo es visto antes de todo espíritu. Quitado lo cual ni el espíritu, ni el cuerpo, ni cosa alguna puede permanecer nombrable.

Así como la frialdad a causa de su invisibilidad y actividad, 111
que se siente en lo frío o en el hielo, puede ser llamada espíritu, y suprimida ella, deja de haber hielo pues quitado el espíritu congelante o que convierte en hielo cesa también el hielo, de esta manera cesando el espíritu que conecta en los compuestos cesa lo compuesto y cesante el espíritu esenciante cesa el ente, y cesante el espíritu discerniente o distinguiente cesa todo a la vez, o más bien, para resumir con mayor precisión, no hay lo que hace otro. Pues el espíritu, que todo en todo opera, por medio del cual cualquier cosa es *no otro que* es, es llamado por mí no-otro. Tal es el espíritu de los espíritus, siendo todo espíritu *no otro que* espíritu. Tal espíritu no es contemplado sino en el espíritu o mente en la verdad. Pues sólo este espíritu de la creatura racional, que es llamado mente, puede intuir la verdad. Ahora bien, en la misma verdad ve al espíritu que es el espíritu de la verdad, el cual, efectivamente, realiza con veracidad que todo sea lo que es. Y así como lo ve, también lo adora, precisamente, en el espíritu y en la verdad.

ABAD: Me has guiado, padre, hacia el espíritu, a quien veo 112
creador de todo, como lo vio el profeta, quien dijo al Creador:

"Emitte spiritum tuum et creabuntur",[CDVI] ac[760] si desiderans glaciem emitti spiritum peteret spirantem[761] glaciationem, ita ultra[762] de omni desiderato; atque ut mentem spiritum videam illius imaginem spiritus.[CDVII] Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergit, omnia scrutatur[CDVIII] et creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut "non alio". Ideo sicut ab aliquo creabili non est aliud, ita nec mens est aliud ab aliquo per ipsam intelligibili.

113 Bene etiam in una video mente a corpore magis absoluta perfectius spiritum relucescere creatorem et præcisiores creare notiones. Sed quoniam tui propositi non est nisi nos tecum rapere[763] et ducere ad visionis primi viam,[CDIX] quod omnia in omnibus est, quia in via alius alio citius currit, ut comprehendat,[CDX] idcirco te deinceps sinam amplius conquiescere. Sufficit enim nobis directio tua, qua nos nisus[764] es dirigere ad ipsum principium, quod sese et omnia definit, hactenus ab omnibus quæsitum semperque quærendum in posterum; contentamur sane de via, quam tu nobis per ipsum non-aliud revelasti. Et ego tibi pro omnibus immortales gratias ago agemusque semper, quoad usque facie ad faciem[CDXI] Deum eorum in Sion semper benedictum videbimus.[CDXII] Finis. Laus Deo![765]

CDVI. V. Ps. 103, 30.

CDVII. V. Eccl. 1, 6.

CDVIII. V. i Cor. 2, 10.

CDIX. cf. i Cor. 15, 28.

CDX. V. i Cor. 9, 25.

CDXI V. i Cor. 13, 12.

CDXII V. Ps. 83, 8.

760. ac: at *To.*

761. spirantem: spiritantem *To.*

762. ultra: videlicet? *To.*

763. rapere: recipere *To.*

764. nisus: visus *To.*

765. Laus Deo! *om. To.*

"Envía tu espíritu, y serán creados", como si quien desea que se produzca la helada pidiera al espíritu que insufle la helada, y así, por lo demás, respecto de todo lo deseado. Y también para que yo vea al espíritu imagen de aquel espíritu como mente. Pues tal espíritu, que por su virtud llega a todo, todo lo escudriña, y crea las nociones de todo y las semejanzas. Crea, digo, porque las semejanzas nocionales de las cosas no las hace de algo otro, como tampoco el espíritu, que es Dios, hace las quididades de las cosas de otro, sino de sí o de no-otro. Por lo cual así como Él no es otro de algo creable, así tampoco la mente es otro de algo inteligible por ella misma.

Asimismo, veo bien que reluce más perfectamente el espíritu 113
creador y que crea nociones más precisas en una sola mente más desvinculada del cuerpo. Pero ya que tu propósito no es sino llevarnos contigo y conducirnos al camino de la visión de lo primero, que es todo en todo, dado que en el camino uno corre más veloz que otro para lograr comprender, por ello te dejaré de ahora en más que descanses más holgadamente. Pues a nosotros nos es suficiente tu guía, con la cual te has esforzado a orientarnos hacia el principio mismo, que se define a sí mismo y a todo, hasta ahora buscado por todos y que en el futuro habrá de ser buscado siempre. Estamos, en verdad, satisfechos con el camino, que tú nos has revelado por medio de no-otro mismo. Y yo te doy las gracias imperecederas en nombre de todos y siempre lo haremos, hasta que cara a cara veamos al Dios de los dioses en Sión, siempre bendito. Fin. Gloria a Dios.

114 PROPOSITIONES eiusdem reverendissimi patris Domini Nicolai Cardinalis de virtute ipsius non aliud.[766]

Prima propositio:[767] Definitio, quæ se et omnia definit, ea est, quæ per omnem mentem quæritur.

Secunda: Quisquis videt verissimum esse, quod definitio est non aliud quam definitio, is[768] etiam videt ipsum non-aliud definitionis esse definitionem.

Tertia: Qui videt, quod non-aliud est non aliud quam non aliud, videt non-aliud definitionis esse definitionem.[769]

Quarta: Qui videt ipsum non-aliud definire se et definitionem[770] omnia definientem, is[771] ipsum non-aliud videt non esse aliud ab omni definitione et ab omni definito.

115 Quinta[772]: Qui videt ipsum non-aliud principium definire, cum principium sit non aliud quam principium, ipsum non-aliud[773] videt principium esse principii, sic ipsum quoque videt medium medii et finem finis et nomen nominis et ens entis et non-ens non-entis atque ita de omnibus ac singulis, quæ[774] dici possunt aut cogitari.

Sexta: Qui videt, quomodo ex eo, quod non-aliud se ipsum definit, ipsum non-aliud est[775] non aliud ipsius non-aliud, et quomodo ex eo etiam, quod omnia definit et singula, est in omnibus omnia et in singulis singula, ille quidem videt ipsum

766. Propositiones – aliud: Incipiunt propositiones *To.*

767. propositio *om. To. To numeros propositionum in margine sinistra ponit: 1ª, etc.*

768. is: his *To.*

769. definitionem: se definientem *add. To.*

770. Definitionem: non *add. To.*

771. is: his *To.*

772. Quinta: propositio *add. M.*

773. quam principium, ipsum "non aliud" *om. To.*

774. quæ: qua. *To.*

775. est: et *To.*

PROPOSICIONES del muy reverendo padre y señor cardenal Ni- 114
colás. Acerca de la fuerza de no-otro mismo.

Primera: La definición, que se define a sí misma y a todo, es aquella que es buscada por medio de toda mente.

Segunda: Quienquiera vea que es muy verdadero que la definición es *no otro que* definición, ése ve asimismo que no-otro mismo es definición de la definición.

Tercera: Quien ve que no-otro es *no otro que* no-otro, ve que no-otro es la definición de la definición.

Cuarta: Quien ve que no-otro mismo se define a sí mismo y a la definición que todo define, ése ve que no-otro mismo no es otro de toda definición y de todo definido.

Quinta: Quien ve que no-otro mismo define al principio, sien- 115
do el principio *no otro que* principio, ve que no-otro mismo es principio del principio, así también ve que lo mismo es medio del medio, y fin del fin y nombre del nombre y ente del ente, y no-ente del no-ente y así de todos y de los singulares que pueden ser dichos o pensados.

Sexta: Quien ve cómo en razón de que no-otro se define a sí mismo, que no-otro mismo es no-otro de no-otro mismo, y cómo, asimismo, en razón de que define todo y lo singular, es en todo, todo y lo singular en lo singular: tal, ciertamente, ve que no-otro mismo

non-aliud esse aliud ipsius[776] aliud et videt[777] non-aliud ipsi aliud non opponi, quod est secretum, cuius non est simile.

Septima:[778] Qui videt, quomodo subtracto ipso non-aliud non remanet nec aliud, nec nihil, cum non aliud sit nihil[778] ipsius nihil, ille sane videt[780] ipsum non-aliud in omnibus omnia esse et nihil in nihilo.[781]

116 Octava:[782] Non est possibile quidquam in hominis cogitationem posse venire absque ipso non-aliud, cum sit cogitationum cogitatio. Et licet ipsum non-aliud non sit aliud a cogitatione de se[783] ipso cogitante, non est tamen ipsa cogitatio, cum cogitatio non sit "non[784] aliud" simpliciter, sed non aliud quam cogitatio; neque ipsum non-aliud[785] aliter se habet in omnibus, quæ dici possunt.

776. "non aliud", et quomodo ex eo etiam, quod omnia definit et singula, est in omnibus omnia et in singulis singula: ille quidem videt ipsum "non aliud" esse aliud ipsius *om. To.*

777. videt: vidit et *To.*

778. Septima: propositio *add. M.*

779. cum non aliud sit nihil *om. To.*

780. videt: vidit *To.*

781. in omnibus omnia esse et nihil in nihilo *om. To, sed add.:* esse aliud ipsius aliud. Et quomodo ex eo etiam, quod omnia definit et singula est omnibus omnia et in singulis singula ille quidem videt ipsum non aliud esse aliud ipsius aliud et videt non aliud nisi aliud non opponi quod est secretum cuius non est simile. cf. ed. Celtis!!!

782. Octava: propositio *add. M* Octava: Qui videt quomodo substracto ipso non aliud non remanent (remanet??) nec aliud nec nihil ipsius nihil ille sane videt ipsum non aliud in omnibus omnia esse et nihil in nihilo. Nona *To. Propositio octava To est propositio septima!!!*

783. se *om. To.*

784. non *supra lin. M²*.

785. simpliciter, sed non aliud quam cogitatio; neque ipsum "non aliud" *om. To.*

es otro de otro mismo y ve que no-otro no se opone a otro mismo, lo cual es secreto, de lo cual no hay algo similar.

Séptima: Quien ve como suprimido no-otro mismo, no permanece ni otro, ni la nada, siendo no-otro nada de la nada misma; tal, ciertamente, ve no-otro mismo que es todo en todo y nada en nada.

Octava: No es posible que algo pueda llegar al pensamiento 116
del hombre sin no-otro mismo, por cuanto es el pensamiento de los pensamientos. Y aunque no-otro mismo no sea otro del pensamiento que se piensa a sí mismo, no es, sin embargo, el mismo pensamiento, por cuanto el pensamiento no es no-otro en cuanto tal, sino lo *no otro que* pensamiento; ni tampoco no-otro mismo se comporta de otro modo en todo lo que puede ser dicho.

Nona:[786] Quidquid mens videt, sine ipso non-aliud non videt. Non enim videret[787] aliud, si non-aliud non foret ipsius aliud aliud.[788] Sic nec ens cerneret, si non-aliud non foret ipsius entis ens et ita de omnibus, quæ dici queunt. Ita videt mens omne aliud per aliud, quod non-aliud, quare sic[789] etiam alia omnia.[790] Aliam enim videt veritatem per veritatem, quæ non-aliud; aliam rationem per rationem, quæ non-aliud. Igitur quodlibet aliud prioriter non-aliud videt. Et eodem modo videt omnia et nomen et quidditatem et alia quæcumque habent ab ipso non-aliud habere.

117 Decima:[791] Qui videt finitum non aliud quam finitum, et infinitum non aliud quam infinitum, pari modo de visibili et invisibili, de numerabili quoque et innumerabili, mensurabili et immensurabili, conceptibili et inconceptibili, imaginabili et inimaginabili, intelligibili et inintelligibili[792] et ceteris talibus: ille videt Deum per ‚non aliud" significatum nec finito nec infinito[793] finibilem, nec mensura mensurabili nec immensurabili mensurabilem, nec numero numerabili nec innumerabili numerabilem, ita nec conceptibilem, nec imaginabilem, nec intelligibilem, nec nominabilem nomine nominabili nec nomine innominabili,[794] licet a nullo omnium illorum et aliorum, quæ dici possunt, nec in ipsis aliud sit.

118 Undecima: Qui videt, quomodo ipsum "non aliud, se definiendo omnia definit, ille videt, quoniam ipsum est omnium adæquatisima mensura, maiorum maior, minorum minor,

786. Nona: Nam *To.*

787. videret: et *add. M.*

788. aliud aliud: aliud *To.*

789. Sic: si *To.*

790. alia omnia: omnia alia *To.*

791. Decima: propositio *add. M.*

792. et invisibili, de numerabili quoque et innumerabili, mensurabili et immensurabili, conceptibili et inconceptibili, imaginabili et inimaginabili, intelligibili et inintelligibili *om. To.*

793. nec infinito *dupl. To.*

794. nec nomine innominabili *om. To.*

Novena: Todo cuanto la mente ve, no lo ve sin no-otro mismo. Pues no vería otro, si no-otro no fuera otro de lo mismo otro. Así tampoco vería al ente, si no-otro no fuera el ente del mismo ente y también acerca de todo lo que puede ser dicho. Así ve la mente todo otro por medio de otro, lo cual es no-otro; por lo cual así también ve todo otro. Pues ve a otra verdad por medio de la verdad, la cual es no-otro; ve otra razón por medio de la razón, la cual es no-otro. Por lo tanto ve cualquier otro prioritariamente no-otro. Y con el mismo modo ve todo no sólo el nombre sino también la quididad y todo cuanto tiene otro lo tiene de no-otro mismo.

Décima: Quien ve lo finito *no otro que* finito, y lo infinito *no* 117
otro que infinito, y de modo similar acerca de lo visible y lo invisible, también acerca de lo numerable y de lo no-numerable, de lo mensurable y lo no-mensurable, de lo conceptuable y no-conceptuable, de lo imaginable y lo no-imaginable, de lo inteligible y lo no-inteligible y de los demás similares: ese tal ve que Dios significado por medio de no-otro no es determinable ni por lo finito ni por lo infinito, ni mensurable con medida mensurable ni tampoco no-mensurable; ni numerable con número numerable ni tampoco no-numerable; así tampoco ni conceptuable, ni imaginable, ni inteligible, ni nombrable con nombre nombrable ni tampoco con nombre innombrable, aunque de ninguno de ellos y de otro que puedan ser dichos, ni tampoco en ellos mismos sea otro.

Undécima: Quien ve como no-otro mismo definiéndose a sí 118
define todo, tal ve por qué ello mismo es medida muy adecuada de todo, mayor de los mayores, menor de los menores,

æqualium æqualis, pulchrorum pulchra, verorum vera et vivorum viva mensura, et de omnibus eodem modo.

Duodecima: Qui videt, quoniam ipsum non-aliud sui et omnium est definitio et definitum, ille in omnibus, quæ videt, non nisi non-aliud videt[795] se ipsum definiens. Nam quid videt in aliud nisi non-aliud sese definiens?[796] Quid aliud in cælo quam non-aliud se ipsum definiens? Et de omnibus eodem modo. Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quæ Deus est, se ipsam manifestantis ostensio, quasi mentis se ipsam definientis propalatio, quæ præsentibus fit per vivam orationem et remotis per nuntium aut[797] scripturam. In quibus ostensionibus mentis non est aliud nisi mens sese definiens, se clarissime et vivaciter per propriam orationem audientibus manifestans, remotis per legatam orationem, remotissimis per scriptam. Ita ipsum non-aliud mens mentis se in primis quidem[798] creaturis clarius, in aliis vero[799] occultius ostendit.

119 Tertia decima: Qui videt, quomodo li non-aliud, quod est ipsius non-aliud non aliud, relucet in æterno, ubi est æternæ æternitatis æternitas, et in vero, ubi veræ veritatis est veritas, et in bono, ubi[800] bonæ bonitatis est bonitas, et ita in reliquis: ille in omnibus Deum videt[801] se ipsum definientem unitriniter relucere. Nam unitrinum non-aliud in uno est unius unitatis unitas et in ente entis entitatis entitas et in magnitudine magnæ magnitudinis magnitudo et in quanto quantæ quantitatis quantitas et ita de ceteris. Quarta decima: Qui videt in alio non-aliud aliud, is videt in affirmatione negationem affirmari; et qui Deum videt[802] ante affirmationem et negationem, ille Deum[803]

795. videt: vidit *To.*

796. Nam quid videt in aliud nisi "non aliud" sese definiens? *om. To.*

797. aut: et *To.*

798. quidem *om. To.*

799. vero *ex* non *corr. To.*

800. ubi: nisi *To.*

801. videt: vidit *To?*

802. videt: vidit *To.*

803. Deum: dum *To.*

igual de los iguales, medida bella de lo bello, verdadera de lo verdadero, y viva de los vivos y de todo de la misma manera.

Duodécima: Quien ve por qué no-otro mismo es definición y definido de sí y de todo, tal en todo lo que ve no ve sino no-otro que se define a sí mismo. ¿Pues qué ve en otro sino no-otro que se define a sí mismo? ¿Qué otro en el cielo que no-otro definiéndose a sí mismo? Y de la misma manera en todos. Por lo tanto la creatura es la manifestación del mismo creador que se define a sí mismo; o de la luz, que es Dios, que se manifiesta a sí misma; como si fuera la exhibición de la mente que se define a sí misma, que para los presentes se hace por la elocución viva, y para los lejanos por medio del mensaje o la escritura. En estas demostraciones de la mente no hay otro sino la mente que se define a sí misma, se manifiesta a los oyentes clarísima y vivamente por propia elocución; a los lejanos por el discurso transmitido, a los muy alejados por medio del discurso escrito. Así no-otro mismo muestra a la mente de la mente, en las primeras creaturas, ciertamente, con mayor claridad; en las otras, empero, más ocultamente.

Décimo tercera: Quien ve cómo *li* no-otro, que es no otro de no- 119
otro mismo, reluce en lo eterno, donde es la eternidad de la eterna eternidad, y en lo verdadero, donde es la verdad de la verdadera verdad, y en lo bueno, donde es la bondad de la buena bondad, y así de los demás: ese tal ve que Dios brilla en todo uni-trinitariamente definiéndose a sí mismo. Pues no-otro uni-trino en lo uno es unidad de la unidad de lo uno y en el ente entidad de la entidad del ente y en la magnitud, magnitud de la magnitud magna, y en lo cuanto cantidad de la cantidad cuanta, y así de los demás.

Décimo cuarta: Quien ve en otro no-otro, tal ve en la afirmación que es afirmada, la negación, y quien ve a Dios antes de la afirmación y la negación, ése tal ve a Dios

videt[804] in affirmationibus, quæ de ipso per nos fiunt,[805] non esse negativam,[806] quæ affirmatur, sed affirmationis affirmationem.

120 Quinta decima: Qui videt in alio non-aliud aliud,[807] ille videt[808] in calefacto non-calefactum calefactum et in frigefacto non-frigefactum frigefactum[809] et in formato non-formatum formatum et in facto[810] non-factum factum[811] et in divisibili indivisibile[812] divisibile et in composito in-compositum compositum et generaliter in affirmato non-affirmatum affirmatum, et[813] videt negativam tale principium affirmationis, quod ea sublata[814] est affirmatio. Negationes igitur dirigunt visum mentis in quid, affirmationes autem in tale quid.

121 Sexta decima: Qui videt, quomodo negationes, quæ mentis visum in quidditatem dirigunt, sunt priores affirmationibus, ille videt omne nomen significare tale quid. Nam corpus non significat quidditatem, quæ incorporalis est, sed talem scilicet corpoream; sic[815] terra terrestrem et sol solarem et ita de omnibus. Nomina igitur omnia ex aliquo sensibili signo impositionem[816] habent significativam, quæ signa sequuntur rerum quidditatem. Non igitur ipsam, sed talem significant. Mens autem ipsam anterioriter contemplans vocabulum negat esse proprium ipsius, quam videt[817] quidditatem.

804. videt: vidit *To?*

805. fiunt: finit *To.*

806. negativam: negativa *To.*

807. aliud *om. To.*

808. videt: vidit *To.*

809. frigefactum *om. To.*

810. facto: factum *To.*

811. factum *om. To.*

812. indivisibile *om. To.*

813. et: ut *To.*

814. sublata *dupl. M To.*

815. sic: si *To.*

816. impositionem: impositionum *To.*

817. videt: vidit *To.*

en las afirmaciones que acerca de Él son hechas por nosotros que no es negativa la que es afirmada, sino afirmación de la afirmación.

Décimo quinta: Quien ve en otro que no-otro es otro, tal ve en 120
lo calefaccionado lo no-calefaccionado calefaccionado, y en lo congelado lo no-congelado congelado, y en lo formado lo no-formado formado, y en lo hecho lo no-hecho hecho, y en lo divisible lo no-divisible divisible, y en lo compuesto lo no-compuesto compuesto, y generalmente en lo afirmado lo no-afirmado afirmado, y ve a la proposición negativa que es tal principio de la afirmación, de modo tal que suprimida la afirmación, se da la afirmación. Por lo tanto las negaciones dirigen la vista hacia el qué; las afirmaciones, por su parte, hacia el qué determinado.

Décimo sexta: Quien ve cómo las negaciones, que dirigen la 121
vista de la mente hacia la quididad, son prioritarias respecto de las afirmaciones, ese tal ve que todo nombre significa el qué determinado. Pues el cuerpo no significa la quididad, la cual es no-corporal, sino la determinada, es decir, la corpórea; así la tierra, a la terrestre determinada, el sol a la solar determinada y lo mismo acerca de todos. Por lo tanto todos los nombres tienen una imposición significativa a partir de algún signo sensible, los cuales signos siguen a la quididad de las cosas. Por lo tanto no significan a la misma quididad sino a la determinada. Ahora bien, la mente contemplando anteriormente a la quididad niega que el vocablo sea lo propio de ella a la cual ve.

122 Septima decima: Videt[818] mens, quomodo ipsum[819] non-aliud est actus ipsius actus et ipsius maximi maximum et ipsius minimi minimum. Et ideo videt[820] actum purum, qui purior esse non potest, numquam fuisse in potentia; nam per puriorem actum in actum devenisset. Quare videt[821] omnia, quæ alia esse possent, semper posse[822] alia esse et ideo in recipientibus magis seu maius[823] numquam deveniri ad actum maximum, quo maius[824] esse nequit, et quæ[825] aliud esse possunt, quia numquam ad ipsum non-aliud attingunt, semper possunt esse aliud.

123 Decima octava: Qui videt, quomodo non-aliud, quod est aliud ipsius aliud, non est[826] ipsum aliud, ille videt[827] aliud ipsius aliud, quod est aliud aliorum; sic æqualis videt[828] æquale, quod æqualium est æquale; et bonum ipsius boni, quod est bonum bonorum et ita de omnibus. Ille sane videt, quomodo non-aliud, quod est aliud ipsius aliud, non participatur per ipsum aliud, quia ab ipso non est aliud, sed in ipso ipsum, sed aliud ab aliis participatur. Sic de æquali et bono et ceteris. Bonum igitur, a quo non-aliud non est aliud, ab omnibus aliis bonis[829] participatur et in aliis aliter. Numquam[830] igitur erunt[831] duo æque bona aut æque æqualia, quæ meliora esse non possint[832] aut æqualiora; de

818. Videt: qui videt *To.*

819. ipsum: ipso *To.*

820. videt: vidit *To.*

821. videt: vidit *To.*

822. posse *om. To.*

823. maius: minus *To.*

824. maius: magis *To.*

825. quæ *om. To.*

826. est: esse *To.*

827. videt: vidit *To.*

828. videt: vidit *To.*

829. bonis *om. To.*

830. Numquam: numquid *To.*

831. erunt *om. M.*

832. possint: possunt *To?*

Décimo séptima: La mente ve cómo no-otro mismo es acto del 122
mismo acto y lo máximo de lo mismo máximo y lo mínimo de lo mismo mínimo. Y por ello ve que el acto puro, que no puede ser más puro, nunca fue en potencia; pues pasaría al acto por un acto más puro. Por lo cual ve que todo podría ser otro, que siempre puede ser otro, y por ello en los que reciben más o menos nunca se llega al acto máximo, mayor al cual no puede ser; y los que pueden ser otro, porque nunca alcanzan a no-otro mismo, siempre pueden ser otro.

Décimo octava: Quien ve cómo no-otro, que es otro de otro mis- 123
mo, no es otro mismo, aquel ve otro de otro mismo, lo cual es otro de otros; así ve de lo igual lo igual, que es lo igual de los iguales; y lo bueno de lo bueno mismo, lo cual es lo bueno de los buenos, y así de los demás. Tal, verdaderamente, ve cómo no-otro, lo cual es otro de otro mismo, no es participado por otro mismo, porque por ello mismo no es otro, sino que en ello mismo es ello mismo; en cambio otro es participado por otros. Así acerca de lo igual, y de lo bueno y de los demás. Por lo tanto, lo bueno, por el cual no-otro no es otro, es participado por todos los otros buenos y en los otros de otra manera. Por lo tanto nunca habrá dos igualmente buenos o igualmente iguales, que no pudieran ser mejores o más iguales;

similibus eodem modo. Oportet enim omne aliud ab alio esse aliud, cum solum non-aliud sit non aliud ab omni alio.

124 Decima nona: Qui videt, Deum non esse aliud nec ab omni eo, quod intelligit, nec ab omni eo, quod intelligitur, ille videt[833] Deum dare intellectui, quod est non aliud quam intellectus intelligens, et intelligibili, quod est non aliud quam intelligibile ab intellectu, et quod intellectus intelligens non sit aliud ab intellecto.[834] Ipsum igitur non-aliud clarius relucet in intellectu, qui non aliud est ab intellecto,[835] sicut scientia non aliud a scito,[836] quam[837] in sensibus. Visus enim non sic clare non aliud est a viso et auditus ab audito. Intelligentiæ autem, in quibus clarius ipsum non-aliud relucet, citius et clarius intelligibilia, a quibus minus sunt alia, intelligunt. Hoc est enim intelligere, scilicet intelligibilia a se non alia facere, sicut lumen illuminabilia citius non alia a se facit, quando est intensius. Relucere autem videtur ipsum non-aliud in omnibus, quando constat,[838] quod omnia se in omnibus nituntur definire. Sicut calor omnia nititur calida talia facere, ut ipse sit non aliud ab ipsis et se in omnibus definiat, sic intellectus, ut omnia sint intellectus et se in omnibus definiat; ita et imaginatio et omnia cetera.

Vicesima: Quando mens considerat non-calidum calefieri et
125 frigidum calefieri,[839] per intellectum attingit non-calidum, per sensum frigidum, et videt non esse idem, quando per diversas potentias attingit. Et dum considerat non-frigidum per mentem videri, sicut non-calidum, ac quod[840] non-calidum potest calefieri et non-frigidum frigefieri, et quod frigidum potest calefieri et

833. videt: vidit *To.*

834. intellecto: intellectu *To.*

835. Ipsum igitur "non aliud" clarius relucet in intellectu qui non aliud est ab intellecto *om To.*

836. qui – scito *in uncis includitur M.*

837. quam: quomodo *To.*

838. constat: costat *To.*

839. et frigidum calefieri *om. To.*

840. quod: per *To.*

y en la misma forma acerca de los similares. Pues conviene que todo otro sea otro por otro, por cuanto solamente no-otro es no-otro de todo otro.

Décimo novena: Quien ve que Dios no es otro, ni de todo 124
aquello que entiende, ni de todo aquello que es entendido, ese tal ve a Dios que da al intelecto aquello que es *no otro que* intelecto que entiende, y para lo inteligible, aquello que es *no otro que* inteligible por el intelecto, y que el intelecto que entiende no es otro del intelecto. Por lo tanto, no-otro mismo más claramente que en los sentidos reluce en el intelecto, el cual es no-otro del intelecto, así como la ciencia es no-otro de lo sabido que se obtiene por los sentidos. Pues la vista no es de esta manera claramente no-otro de lo visto y el oído de lo oído. Sin embargo, las inteligencias, en las cuales más claramente reluce no-otro mismo, más rápida y claramente entienden los inteligibles, de los cuales los otros son menos. Pues esto es entender, es decir, que haga inteligibles que sean no otro de sí, así como la luz, cuando es más intensa, hace que lo iluminable más rápidamente sea otro de sí. Ahora bien, parece relucir no-otro mismo en todo, cuando consta que todo intenta definirse en todo. Así como el calor se esfuerza en hacer cálido todo de tal manera que el mismo calor sea no otro de ello mismo y se defina a sí mismo en todo, así también el intelecto, para que todo sea intelecto y se defina en todo; del mismo modo la imaginación y todo lo demás.

Vigésima: Cuando la mente considera que lo no-cálido se ca- 125
lienta y que lo enfriado se calienta, alcanza por el intelecto lo no-cálido, por el sentido lo enfriado, y ve que no es lo mismo, cuando lo alcanza por medio de potencias diversas. Y cuando considera que lo no-enfriado es visto por la mente, como también lo no-cálido, y que lo no-cálido puede ser calefaccionado, y lo no-enfriado puede ser enfriado, y que lo enfriado puede ser calefaccionado

calidum frigefieri: videt[841] quomodo idem est non-calidum et non-frigidum; et dicitur non-calidum, quia, licet non sit actu calidum, potest tamen calefieri; et sic dicitur non-frigidum, quia, licet non actu frigidum, potest tamen frigefieri.[842] Ideo[843] cum actu est calidum, adhuc manet potentia frigidum, et cum actu est frigidum, manet potentia calidum. Potentia autem non quiescit, nisi sit actu, cum sit finis et perfectio eius, alias frustra foret potentia. Ideo non foret potentia, cum nihil sit[844] frustra. Quia autem potentia[845] se ipsam non[846] producit in actum – hoc enim repugnat – ideo est motor necessarius, qui potentiam ad actum moveat. Ita videt mens naturam et naturalem motum et ipsum non-aliud naturæ naturam in se[847] ipsa relucentem.

Finis propositionum.[848]

841. videt: vidit *To.*

842. et sic dicitur non-frigidum, quia, licet non actu frigidum, potest tamen frigefieri *om. To*

843. Ideo: Idem *To.*

844. sit *om. To.*

845. potentia: potentiam *To.*

846. non *om. To.*

847. se *om. M.*

848. propositionum: Laus Deo optimo. Scripsi Hartmannus Schedel arcium et utriusque medicine doctor. Anno domini 1496 die 6 mensis Aprilis Nuremberge *add. M;* Mens in regione contemplativa in infimo gradu speculatur consueta vi rationis in ratione et dicitur intelligere. In altiori gradu speculatur vi rationis que super rationem sunt et dicitur credere. In tertio gradu speculatur vi intellectiva ipsa intelligibilia et dicitur videre Deo gratias. Amen. *add. To* (de "vi intellectiva" usque ad,videre" *in marg.*).

y lo cálido puede ser enfriado, ve cómo es lo mismo lo no-cálido y lo no-enfriado; y se dice no-cálido, porque, aunque no sea cálido en acto, puede, sin embargo, ser calefaccionado; y así se dice no-enfriado porque, aunque no sea enfriado en acto, puede sin embargo ser enfriado. Por ello cuando es cálido en acto, todavía permanece en potencia enfriado y cuando es enfriado en acto, permanece en potencia cálido. Ahora bien, la potencia no descansa, sino siendo en acto, dado que es su fin y perfección, de lo contrario sería potencia en vano. Por lo cual no sería potencia, puesto que nada es en vano. Porque, entonces, la potencia no se conduce a sí misma hacia el acto –pues esto repugna–, por ello es necesario el motor que mueva la potencia al acto. Así ve la mente a la naturaleza y al movimiento natural y a no-otro mismo naturaleza de la naturaleza que resplandece en sí misma.

Fin de las proposiciones.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. NOTAS TEMÁTICAS

1.1. INTERLOCUTORES DEL TETRÁLOGO

Quien frecuenta la obra de Nicolás de Cusa advierte prontamente su recurso al género dialogal. Esta frecuente actitud ha sido analizada en profundidad por João M. André quien subraya que "el proyecto filosófico cusano es profundamente dialógico", sin embargo ello no ha de ser entendido como la apelación a un mero recurso literario destinado a mantener la atención del lector. La intención de Nicolás va mucho más allá y pone de manifiesto lo que constituye la esencia peculiar del diálogo en cuanto gesto típicamente humano, en este sentido nos dice André: "Para Nicolás de Cusa el diálogo es lo que caracteriza la vía de acercamiento a la verdad, porque el diálogo es conocimiento".[1]

Ahora bien, esta opción cusana se nos ofrece diversamente. En sus primeros escritos especulativos, es decir tanto en *De docta ignorantia* como en *De coniecturis*, surge frecuentemente la pregunta por la comprensión y el juicio que sus reflexiones merecerán por parte del destinatario de estas obras: el cardenal Giuliano Cesarini.

En otros textos, en cambio, los interlocutores construyen la trama misma del texto empeñados en la búsqueda de la verdad.

1. João Maria André, "Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa", conferencia de apertura pronunciada en ocasión del Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, celebrado del 1 al 4 de junio de 2004 en Buenos Aires, en J.M. Machetta y C. D'Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 15-40.

Tal es el caso, por ejemplo, de los diálogos llamados "del idiota", es decir, de aquel emblemático personaje que desde su confesada ignorancia reconduce, con impactante lucidez, al orador infatuado en su retórica y al filósofo atado a la erudición libresca a fin de que descubran el camino que guía hacia la sabiduría.

Por último, otros textos nos describen plásticamente el entorno de los amigos del cardenal, respetuosos y ávidos de la palabra del maestro pero a la vez solícitos para proponer y dialogar desde sus respectivas concepciones a fin de descubrir en el diálogo fecundo la unidad en la diversidad que alienta los múltiples intentos filosóficos. Es éste el caso del *Acerca de lo no-otro* o bien, *Directorio del que especula, o bien, Acerca de lo no otro* como titula el manuscrito del texto –calificado por el mismo Nicolás como "tetrálogo"–[2] que transcurre en la noche de un frío invierno romano a luz del carbúnculo y que reúne al círculo de quienes acompañaron fielmente a Nicolás en los últimos años de su vida.

En la portada del texto el abad Juan Andrés, secretario del cardenal, nos presenta a los participantes. De sí mismo confiesa que se halla abocado al estudio del *Parménides* de Platón y que complementa sus análisis con la lectura del Comentario de Proclo. Luego presenta a Pedro Balbo a quien pondera por su trabajo de traducción del griego al latín de la *Teología platónica* de Proclo. Por último menciona a Fernando, médico personal del cardenal, respetado por su versación en la obra de Aristóteles. Del mismo Nicolás reconoce su cabal comprensión de la obra del Pseudo Dionisio Areopagita. El abad expresa que un interés común convoca a todos: "obtener, de parte de Nicolás, una formulación más sintética y más clara de los temas abordados por cada uno de ellos". Nicolás acepta el pedido pero advierte que "alguna vez le pareció que ha sido dejado de lado aquello que podría guiar más próximamente a lo buscado",[3] despertando con ello el

2. Así lo denomina en una obra posterior, de 1462, *Acerca de la caza de la sabiduría*, en la que Nicolás recorre los varios ámbitos en que ejercitó su especulación filosófico-teológica: "Scripsi autem latius de li non aliud in tetralogo Romæ anno transacto", en Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, vol. XII: *De venatuione sapientiæ. De apice theoriæ*, ed. R. Klibansky et H.G. Senger, Münster, 1982, p. 41.

3. Los textos en comillas reproducen las palabras contenidas en el texto original, capítulo I, número 1.

interés de los particpantes por descubrir lo que parece tan obvio pero a la vez es tan insospechado. Con ello queda abierto el camino del diálogo.

Tratemos, ahora, de obtener un perfil más definido de estos amigos de Nicolás.

El abad Juan Andrés, apellidado Vigerius, tal es el nombre del pueblo cercano a Milán donde en 1417 naciera, es el secretario del cardenal y ha sido, también, interlocutor en el diálogo *De possest* escrito en 1460. Estudió en París y se lo puede calificar como humanista, pues se ha destacado por su preocupación por editar a muchos autores antiguos. En este sentido es particularmente famosa la edición que preparara del Apuleyo, en 1469, cuya "epistula dedicatoria" al papa Pío II constituye un panegírico de la personalidad y la doctrina de Nicolás de Cusa.[4] Fue abad de Santa Justina, en Secadium, actualmente Sezze, y desde 1458 se desempeñó como secretario del cardenal hasta su muerte en 1464. Asimismo proporcionó a Nicolás en 1462 el ejemplar del *De viris illustribus* de Diógenes Laercio. Se le reconoce haber introducido, por inspiración de Nicolás, en la Abadía de Subiaco en 1465 la primera imprenta que operó en suelo italiano.[5]

El siguiente es Pedro Balbo, natural de Pisa, cuya amistad con Nicolás data de la época de los estudios en Padua (1415-1425), con quien compartió sus inquietudes respecto de las matemáticas y la astronomía.[6] Es probable que "Pedro", el interlocutor de los diálogos *De Principio* y *De Æqualitate* (1459), pueda identificarse con Pedro Balbo.[7] Además de la traducción de la *Teología*

4. El texto de esta "epistula dedicatoria" lo reproduce P. Wilpert en su edición alemana de esta obra: *Von Nichtanderen*, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegebenen von Paul Wilpert, Hamburg, 1987, pp. 100-102.

5. Tomamos esta referencia de la edición de Wilpert citada en la nota anterior, donde en la nota 1 de p. 100 reproduce las palabras del abad: *"Hoc est quod semper glorioso et coelo digna anima Nicolai Cusensis Card. S. Petri ad Vincula peroptabat, ut hæc sancta ars quæ oriri tunc in Germania videbatur, Romam deduceretur"*.

6. Así lo consigna E. Vansterenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Lille, 1920, p. 29 nota 12.

7. Asi opina M. Feigl en *Über den Ürsprung*, Deutsch mit Erläuterungen von M. Feigl, Heidelberg, 1967, p. 10.

platónica de Proclo –que el cardenal había esperado infructuosamente desde 1439 de Ambrosio Traversari–, tradujo la *Isagoge a los diálogos platónicos* de Albino que dedicó al cardenal y fue recogido en el *Asclepius* que preparara el abad Juan Andrés.

Por último, Fernando Martins de Reriz, doctor en Medicina y bachiller en Teología, canónigo en Lisboa, encarna en la primera parte del diálogo la perspectiva aristotélica, la cual aparece como la más distante del pensamiento de Nicolás; como médico estuvo presente en los últimos momentos de vida de Nicolás y fue testigo de su testamento. En su momento recurrió a la mediación de Nicolás ante el famoso astrónomo Paolo Toscanelli para establecer un contacto entre éste y Cristóbal Colón y discutir el tema de la redondez de la Tierra.[8]

Finalmente quisiéramos destacar aquello que nos parece el criterio último que según Nicolás debe animar la participación en el diálogo. En efecto, ante la mención de Fernando de las varias autoridades intelectuales que orientan su pensamiento responde Nicolás de un modo contundente: "Dialogaré contigo acordando esto: que a todo lo que oigas de mi parte, si no eres compelido por la razón, lo rechaces como superficial",[9] es decir, el diálogo no se fundamenta en el argumento de autoridad sino en el descubrimiento de la verdad. Por ello mismo consideramos el presente texto un digno modelo de la actitud dialogal de Nicolás.

Jorge M. Machetta

8. Una completa exposición la propone A. Domínguez da Souza Costa, "Cristovâo Colombo e o Cónego de Lisboa Fernando Martins de Reriz destinatario da carta de Paulo Toscanelli sobre o descobrimentos maritimos", en *Antonianum*, 65 (1990), pp. 187-276, véanse especialmente pp. 243-246.

9. *Acerca de lo no-otro*, n. 2.

1.2. LA FUERZA SIGNIFICATIVA DE LO "NO-OTRO"

INTRODUCCIÓN

Si bien Nicolás de Cusa no ha desarrollado en su obra una filosofía del lenguaje sistemática,[1] sus escritos muestran una continua y fecunda reflexión en torno de los alcances significativos de las distintas formulaciones del lenguaje para expresar la comprensión incomprensible de la inalcanzable esencia del principio primero.[2]

Ya en el *Prothema* de su primer sermón (1428-1430), *In principio erat Verbum*, Nicolás afirma que el intelecto humano

1. cf. E. Cassirer, "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie", en *Festschrift Meinhaf*, Hamburg, 1927, pp. 507-514; K.-O. Apel, "Die Idee der Sprache bie Nicolaus von Cues", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, 200-21; D. Duclow, "The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language", en *Bijdragen*, 38, 1977, 282-299; H.G. Senger, "Die Sprache der Metaphysik", en *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken,* hrsg. von Klaus Jacobi, München, 1979, pp. 74-100; J.M. André, *Sentido, Simbolismo e Interpretacão no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, pp. 569-612; J.B. Elpert, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilsophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, pp. 1-17.

2. Sin embargo, en este punto es necesario reconocer el complejo y amplio tratamiento que el Cusano lleva adelante sobre el problema general del lenguaje en el *Compendium*. cf. *Compendium* (h XI/3 n. 3 et sqq.).

no puede acceder a la visión intrínseca de Dios, cuya simplicidad, espiritualidad, claridad y perfección infinita excede todo lo creado. El Cusano se pregunta allí mismo quién se atreve, entonces, a tratar sobre el nombre de Dios, que en virtud de su infinitud, inmensidad e inconceptuabilidad es desconocido aun para las inteligencias celestes.[3] Sin embargo, en la primera parte de este sermón, *De nominibus Dei*, Nicolás afirma que Dios, que de nada depende y en su superlatividad no tolera ningún añadido *[compatitur]*,[4] es nombrado a través de distintos vocablos en varias lenguas de diversas naciones, aun cuando su nombre sea único, infinito, inefable e incognoscible. Así, Nicolás menciona los distintos nombres impuestos por los judíos,[5] los nombres dados por los griegos, y, entre ellos, *theós*, que será retomado por él en distintas obras y no en último término en el contexto del *De non aliud*, y las traducciones de aquéllos en distintas lenguas.[6] Pero aunque estos variados nombres, con excepción del nombre inefable Tetragrámaton,[7] sean todos inadecuados, se sostiene que los vocablos mismos no obstaculizan

3. *Sermo I* (h XVI/1 n. 1): *"Quis enim tam infiniti, immensi inconceptibilisque summi Dei nomen, quod nec angelis cognitum est, audet explicare?"*.

4. Ídem (h XVI/1 n. 2).

5. Ídem (h XVI/1 n. 3).

6. Ídem (h XVI/1 n. 5): *"Habent itidem Græci unius Dei diversa nomina, puta «ischyros» iuxta potentiam, «kyrios» iuxta dominationem, et proprie vocatur «theos». Ita et latine a «theos» «deus» derivatur, et tartarice «birtenger», id est «unus deus», et almanice «ein got», id est «eine gut». Ita in lingua Slavorum «boeg» et in Turkia et Sarracenia «olla uhacber», id est «iustus deus magnus», et in caldæa et indica «esgi abhir», id est «creator universi», appellatur"*; *Sermo XX* (h XVI/1 n. 9); *De quar. Deum* (h IV n. 19); *De vis. Dei* c. 1 (h VII n. 5); *De non aliud*, c. 23, n. 105.

7. Ídem (h XVI/1 n. 3): *"Unum tamen sanctissimum, cuius interpretationem humanus intellectus apprehendere nequit, a Deo datum, quod est Tetragrámaton, id est «quattuor litterarum», est «ineffabile», id est per intellectum inconceptibile"*; *Sermo, XX*, n. 7; *De doc. ig.* I, c. 24, n. 75; *Sermo XLIII*, n. 29; *De genesi*, IV, n. 168. La singularidad de este nombre revelado es la de ser el único, junto con el de Jesús, que corresponde adecuadamente a Dios por ser inefable. Sin embargo, no puede ser conceptuado por el intelecto ni pronunciado por la ausencia de vocales.

puesto que todos confluyen en la verdad una y simple.[8] Cada uno de los nombres efables y conjeturales dados por las diversas lenguas expresa un atributo del Dios innominable, inexpresable e incognoscible.[9]

LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS Y SUS MODOS DE SIGNIFICACIÓN

Pero aun cuando el principio primero reluce en todo nombre, tal como se desprende de aquella primera prédica, sin embargo en unos reluce con un grado menor de inadecuación mientras que en otros con un grado mayor. Así ya en sus primeras obras Nicolás de Cusa realiza una valoración de los distintos lenguajes teológicos y de sus diversos modos de significación.

En el sermón XX, *Nomen eius Jesus* (1439-1440), el Cusano no sólo vuelve a tratar el nombre inefable Tetragrámaton sino también el nombre santo de Jesús, que es con aquél el nombre que está sobre todo nombre,[10] *i.e.* el nombre de Dios, por el cual todo nombre es nombre.[11] Y aunque no es en sí mismo alcanzable *[non est attingibilis]*, es buscado por el intelecto a partir de las cosas sensibles. Por eso, Nicolás, tras dar la etimología de "nombre", que se dice de señalar,[12] establece tres caminos teológicos racionales de significación para nombrar a Dios: aquel que conduce de lo imperfecto a lo perfecto, como de lo móvil a lo inmóvil; la vía

8. Ídem (h XVI/1 n. 11): *"Sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati".*

9. Ídem (h XVI/1 n. 5): *"Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia, etc.".*

10. *Sermo XX* (h XVI/3 n. 14). Sobre la relación de estos dos nombres, que son el nombre de Dios cf. K. Reinhardt, "Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa", en J.M. Machetta y C. D'Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: su genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 423-435.

11. Ídem (h XVI/3 n. 6).

12. Ídem (h XVI/3 n. 5): *"Nomen an notando dicitur; [quia] ›voces enim sunt signa eorum, quæ sunt in animo‹, etc. Nihil intellegimus, nisi a sensibilibus ortum capiat. Deus sic non est attingibilis".*

eminencial y la vía de la remoción.[13] Allí mismo Nicolás deja ver su preferencia por la vía negativa, que permite negar o remover de la causa aquello que se predica de lo causado.[14]

Del mismo modo, en los últimos capítulos (XXIV a XXVI) del Libro I de *De docta ignorantia* el Cusano completa la máxima doctrina de la ignorancia con un pequeño tratado sobre el nombre, que muestra su valoración de las teologías afirmativa y negativa, en tanto discursos propios de la *ratio* regidos por el principio de no contradicción. Los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón son pasibles de un más y de un menos, admiten un exceso y un excedente. Se mantienen en el ámbito de la disyunción, puesto que se trata de nombres que resultan de la proporción comparativa a partir de las oposiciones relativas entre los contrarios o contradictorios, entre aquello que excede y es excedido. Por eso, en estos discursos teológicos aquello que se predica de Dios está relacionado, sea afirmativa o negativamente, con las criaturas. Así, la teología afirmativa *[positio]* dice de Dios unidad, entidad o bien según su unitrinidad: Padre-Hijo-Espíritu Santo. Por otra parte, aunque se mantiene en el ámbito de la disyunción, Nicolás de Cusa reconoce su pre-

13. Ídem (h XVI/3 n. 5): *"Quare triplici via secundum Dionysium ad Deum ascendimus, scilicet ab istis visibilibus ut a causatis, et hoc multiplici argumento secundum Augustinum: aut quia «nihil se ipsum produxit», aut quia de mobili ad immobile perveniere necesse est, de imperfecto ad perfectum, de bono ad optimum, etc.; secundo per eminentiam, ut in causa id eminenter comprehendamus, quod in causato reperitur ipsum causatum perficiens; tertio per remotionem, ut defectum, quem reperimus in causato, ab eminentia causæ removeamus".*

14. Ídem (h XVI/3 n. 6): *"Quoad verum nomen, quod nobis indicare deberet ›quid sit Deus‹, dicit Dionysius Deum innominabilem, ineffabilem, quia non intellegitur. Nam hoc solum habemus per Anselmum, quod ›Deus est melius quam cogitari possit‹. Hoc autem 'melius' est innominabile, si non est cogitabile. Quare non est ›optimus‹ nomen Dei, sed ›superoptimus‹. Unde secundum hoc, quia ›potius scimus ›quid Deus non est‹ quam ›quid est‹, Deus potius est innominabilis quam nominabilis. Neque hoc nomen ›innominabilis‹ est nomen proprium Dei significans Deum cum qualitate propria, sed significat id, quo Deus non est, etc. Sed inter omnia nomina proprium est nomen Tetragrammaton, etc. Item «nomen, quod super omne nomen".*

ferencia por el camino de la teología negativa, esto es, de supresión *[ablatio]*, precisamente por negar la adecuación de todo nombre creatural sobre Dios y con ello evitar la idolatría.[15] Desde este punto de vista Dios no es ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo, sino que sólo puede ser nombrado como *in-finito*.[16] Y aunque en sí mismo éste sea un término vinculado con su contrario, expresa positivamente la inadecuación de todo lenguaje referido a Dios.

Es, entonces, para el Cusano el discurso que procede del *intellectus* el que intenta situarse por encima o bien por detrás de la disyunción, de la oposición de la que son presa en mayor medida las afirmaciones y en menor medida las negaciones. El discurso intelectual en este contexto intenta acuñar formulaciones que expresen la captación de Dios como coincidencia de los opuestos. Por eso, el discurso propio del *intellectus*, que Nicolás mismo considera superador de aquel de la *ratio*,[17] puede ser considerado un lenguaje que invita a una comprensión incomprensible del principio primero y de su nombre innombrable.[18] Así, en *De docta ignorantia* Nicolás utiliza el nombre de *maximum* para hacer visible la consideración del principio primero como coincidencia de los opuestos. Su fuerza, en este punto, radica en que él mismo coincide con su contrario, lo *minimum*. A través de este término el Cusano expresa la anterioridad del principio respecto de la contradicción y oposición, puesto que lo máximo absoluto coincide con su contrario lo mínimo absoluto. En este sentido afirma allí el Cusano que "sobre todo discurso de la razón vemos incomprensiblemente la absoluta maximidad que es infinita, a la cual nada se opone, con la cual lo mínimo coincide. Ahora bien, lo máximo y lo mínimo, tal como se los considera en este libro, son vocablos trascendentes de significación absoluta, de modo que por

15. *De doc. ig.*, I c. 25 n. 85 (h I p. 53 l. 21-25).

16. Ídem I c. 26 n. 87 (h I p. 54 l. 19 et sqq.).

17. Ídem I c. 24 n. 76 (h I p. 49 l. 5-7).

18. cf. C. D'Amico, "Acerca de la posibilidad del discurso teológico", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, Introd., Trad. y notas de J.M. Machetta y C. D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 272-279.

sobre toda contracción a la cantidad de un cuerpo o de una fuerza, abracen todo en su simplicidad absoluta".[19]

En la prevista *De coniecturis* Nicolás no sólo recuerda que en *De docta ignorantia* trató sobre el principio primero *intellectualiter* y no *rationaliter*,[20] sino que a la vez ofrece una perspectiva para el problema de la significación del principio primero que, de cierta manera, supera la propuesta de *De docta ignorantia* y con ello abre un camino que es necesario tener presente para el análisis de los nombres con los que significará al principio primero en las obras posteriores. Allí Nicolás propone no sólo la negación de la disyunción comparativa, tal como lo había llevado adelante en su obra anterior, sino también la negación de la conjunción. No sólo se niega que el principio primero sea *o* no sea, tal como se hacía por medio del lenguaje intelectual de la coincidencia, sino que se niega a su vez este último lenguaje que afirma que el principio es *y* no es. Busca así una negación, a la que considera más simple, de la disyunción y copulación de los opuestos.[21] De lo que se desprende la consideración de que aquella primera unidad, que es el modo de concebir a Dios en su carácter absoluto y simplísimo, es anterior a la coincidencia de los opuestos, que se da en la segunda unidad, en el intelecto, donde los contrarios u opuestos coinciden y que es en la tercera unidad, la razón, donde aquella coincidencia se explica a través de la oposición de los opuestos. Con lo cual, así como el intelecto es la raíz de la razón, los términos intelectuales son la raíz de los racionales. Es por eso que para la búsqueda del principio primero, anterior a la coincidencia de los opuestos, son menos inadecuados los nombres intelectuales, donde los contrarios coinciden.[22]

19. Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, p. 49. cf. *De doc. ig.*, I c. 4 n. 12 (h I p. 11 l. 16-22).

20. *De coni*, I c. 6 (h III n. 24).

21. Ídem, I c. 6 (h III n. 24): *"Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitius responderi «an deus sit» quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Hæc est una ad omnem quæstionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem".*

22. Ídem, I c. 6 (h III n. 24): *"Sicut enim intellectus radix est rationis, ita*

Ahora bien, la posibilidad de un *lenguaje divinal*, que supere tanto el lenguaje de la razón como el del intelecto, esto es, un lenguaje en el que se niegue la oposición de los opuestos y la coincidencia de los opuestos, es, como lo ha señalado Senger,[23] sólo reconocible pero no practicable, puesto que la estructura del intelecto y su lenguaje no están a su disposición.[24] Afirmará, en este sentido, Nicolás más tarde en *De visione Dei*:

> Y cuando te veo Dios en el paraíso que rodea este muro de la coincidencia de los opuestos, veo que tú ni complicas ni explicas disyuntiva o copulativamente. Pues la disyunción, del mismo modo que la conjunción, son el muro de la coincidencia, más allá del cual existes desvinculado de todo aquello que puede ser dicho o pensado.[25]

Los distintos nombres dados por el Cusano en sus varias obras para significar al principio primero pertenecen a la región del intelecto. Pero tienden a alcanzar inalcanzablemente lo inalcanzable, esto es, aquel lenguaje divinal en el que se superaría la oposición y la coincidencia de los opuestos y se estaría en posesión de su nombre preciso.

---

quidem termini intellectuales radices sunt rationalium. Unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet. Radix igitur vocalium terminorum sermo est intellectualis".

23. cf. H.G. Senger, "Die Sprache der Metaphysik", en *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, p. 93.

24. *De coni*, I c. 6 (h III n. 24): *"Iam autem in proxime præmissis divinaliter intentum explicavi. Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Aliter autem divine secundum primæ absolutæ unitatis conceptum de deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem. Unitas autem ista, ad primam improportionabilis, oppositorum compositionem penitus non evadit, sed in ea opposita compatibilem concordantiam nondum exierunt".*

25. *De vis. dei*, c. 11 (h VI n. 46): *"Et quando video te Deum in paradiso, quem hic murus coincidentiæ oppositorum cingit, video te nec complicare nec explicare disiunctive vel copulative. Disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiæ, ultra quem existis absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest".*

NOMBRES ENIGMÁTICOS PARA EL PRINCIPIO PRIMERO

Aquellos nombres intelectuales con los que el Cusano significa al principio primero bien pueden ser llamados *enigmáticos*, en tanto expresiones que tienden a mostrar la concepción intelectual de la inefabilidad del ejemplar y vuelven visible aquello que de por sí es invisible preservando su invisibilidad. Los nombres enigmáticos expresan, por tanto, la imposibilidad de la expresión adecuada. En virtud de ello, tienden a resguardar la anterioridad y trascendencia del principio primero, considerado en sí mismo, a la vez que señalar conjeturalmente su inmanencia, esto es, el modo en que éste variadamente se participa en lo principiado.[26]

En los opúsculos que Nicolás compone entre 1445 y 1447 no sólo se encuentran fecundas reflexiones en torno del problema de la significación del principio primero, como en el caso de *De Deo abscondito* y *De quærendo Deum*, sino que asimismo formula un nuevo nombre para el principio. En el diálogo *De Genesi*, el Cusano se propone hablar sobre el origen, sobre el que nada con precisión puede saberse. Acerca del cual todos los que investigaron dijeron lo "mismo" de diversa manera.[27] Pues toda investigación confluye en un único principio, en el que coinciden el principio y el término, como antes lo *maximum* y lo *minimum*. A causa de ello afirma Nicolás: "Ahora bien, esto parece ser lo mismo mismo, en el cual todo es lo mismo mismo".[28]

Cabe señalar que este nombre es de origen escriturario: "A causa de ello dice David: «Tú has fundado la tierra al comienzo y la obra de tus manos son los cielos. Ellos mismos perecerán, tú, en cambio, eres lo mismo tú mismo»" (Ps. 101, 26-28).[29] Por otra

26. cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980; J.M. André, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian-Junta Nacional de Investigaçao Científica e Tecnológica, 1997.

27. *De genesi*, c. 1 (h IV n. 143).

28. Ídem, c. 1 (h IV n. 142): *"Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia idem ipsum"*.

29. Ídem, c. 1 (h IV n. 142): *"David ait: «Initio tu terram fundasti et opera manuum tuarum sunt cæli. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es»"*.

parte, este nombre ya había sido utilizado por Nicolás en uno de los ternarios de *De docta ignorantia*.[30]

A través del nombre enigmático *idem* el Cusano da cuenta de la identidad absoluta del principio primero, mostrando que lo *ipsum idem* no puede proceder de lo *aliud*, que dice relación y oposición. Lo "mismo mismo" *[ipsum idem]* no se contrapone a lo otro, puesto que es anterior a la oposición entre lo mismo *[idem]* y lo otro *[aliud]*, en virtud de su simplicidad, eternidad e infinitud. En este punto, al considerar lo *idem absolutum* el Cusano recobra aquella expresión del Sermón I, según la cual toda oposición no es tolerada *(patitur)* por el principio, y no en último término la oposición entre identidad y diferencia: "Tal es, acerca del cual habla el profeta, porque es lo mismo mismo absoluto, puesto por sobre toda diversidad y oposición, porque (es) lo mismo. Por tanto, no es para ningún otro lo mismo, o bien diverso lo mismo que no puede decirse. Lo universal y lo particular en lo mismo (son) lo mismo mismo, la unidad y la infinitud en lo mismo (lo) mismo. Así el acto y la potencia, así la esencia y el ser. Aun más, el ser y el no ser en lo mismo absoluto es necesario que sean lo mismo mismo".[31] Pero con el enigma de lo *idem* no sólo se expresa la identidad del principio considerado en sí mismo sino también de lo diverso, que es diverso por lo *idem absolutum*. A través de lo *idem* puede verse que el principio de la identidad de lo singular es el principio de su diferencia.[32]

El triálogo *De possest* no sólo llama la atención por el singular nombre con el que el Cusano significa al principio primero, sino porque en él también se concentran varias reflexiones en torno de

30. Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, c. 9 n. 25.

31. *De genesi*, c. 1 (h IV n. 145): *"Tale est, de quo propheta loquitur, quoniam est | ipsum idem absolutum omni diversitati et oppositioni suppraepositum, quoniam idem. Nulli igitur alteri est idem aut diversum ineffabile idem, in quo omnia idem. Universalte et particulare in idem ipsum idem, unitas et infinitas in idem idem. Sic actus et potentia, sic essentia et esse. Immo esse et non-esse in idem absoluto idem ipsum esse necesse est"*.

32. Ídem, c. 1 (h IV n. 146).

los alcances simbólicos de los nombres. Con el neologismo "poder es" *(possest)*, que complica el infinitivo *posse* y la tercera persona en singular del presente del indicativo del verbo *sum*, Nicolás parece haber alcanzado un nombre de significación simple que conduce simbólicamente al que especula hacia la visión mística, en la que se superan el sentido, la razón y el intelecto.[33] Se trata de un nombre adecuado para una cierta concepción del principio. A través de él Nicolás busca hacer visible la invisible captación intelectual de que el principio, a diferencia de lo creado, que puede ser de otro modo que como es, es en acto todo lo que puede ser,[34] tal como ya lo había expresado en el capítulo 2 del Libro I de *De docta ignorantia*.[35] El *possest* es una expresión simple en la que reluce la coincidencia de acto absoluto y potencia absoluta en el principio, tal como lo expresa el cardenal:

> Y digo que ahora consta para nosotros que Dios es el mismo simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto. Todo lo que es después de Él es con distinción de potencia y acto, de manera tal que sólo Dios es lo que puede ser.[36]

Pero el sentido último del enigma *possest* es volver visible de un modo fuertemente especulativo el contenido de la *Carta a los Romanos*, 1, 20, con la que se inicia el diálogo, esto es, que a través de las cosas creadas se hace visible el invisible poder del principio, el cual es buscado de modo invisible.[37] El neologismo *possest* permite mirar intelectualmente en las cosas que se ven

33. *De possest* (h XI/2 n. 14).

34. Ídem (h XI/2 n. 8).

35. *De doc. ig.*, I c. 2 n. 5 (h I p. l.): *"tunc est actu omne possibile esse"*.

36. *De possest* (h XI/2 n. 7): *"Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quæ distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quæ distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quæ post ipsum sunt cum distinctione potentiæ et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest"*.

37. Ídem (h XI/2 n. 2).

y se entienden lo que ni se ve ni se entiende.[38] En este punto, Bernardo de Krayburg, canciller del arzobispo de Salzburgo, que dialoga junto a Andreas Vigerius, abad del monasterio de San Justín, con el cardenal, busca en el mismo *possest* una significación del principio considerado en su unitrinidad. Así se sirve de la vocal "E" del nombre, que es –en esta expresión– unitrina, ya que se trata de la vocal del "poder", del "ser" y del "nexo", la cual [-E-] si es suprimida no permanece la palabra.[39] Con todo, allí mismo declara el cardenal que no hay final para los enigmas.

Por ello, profundizando en la propuesta del *possest*, en sus últimas obras, el *Compendium* y el *De apice theoria*, Nicolás de Cusa ofrece su último nombre enigmático, al significar al principio primero como el "poder mismo" *(posse ipsum)*.[40] Todos los restantes nombres que son o pueden ser suponen el poder mismo.[41] Así, el principio primero es concebido como *posse ipsum*, porque nada es anterior a él. Por él son y son conocidas todas las cosas. Todo lo que es o puede ser supone la anterioridad del poder mismo, porque ¿cómo podría sin el poder mismo?[42] Retirado el poder, que es subsistente en sí mismo, nada puede ser. Por eso Nicolás mismo declara la preferencia por este nuevo nombre respecto de *possest*, ya que a través de él se ve que el poder mismo es anterior a la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto:

> Verás más abajo que el poder mismo, que nada más potente ni primero ni mejor que ello puede ser, es mucho más apto para nombrar aquello sin lo cual nada puede ni ser ni vivir ni entender que el *possest* o cualquier otro nombre. Pues si puede

38. Ídem (h XI/2 n. 51).

39. Ídem (h XI/2 n. 57-58).

40. *Comp.* c. 10 (h XI/3 n. 29): *"Ipso posse nihil prius esse potest. Quid enim posse anteiret, si anteire non posset? Posse igitur, quo nihil potentius aut prius esse potest, utique est principium omnipotens. Est enim ante esse et non esse. Nihil enim est, nisi esse possit, nec non est, si non esse non potest. Atque præcedit facere et fieri. Nihil enim facit, quod facere non potest, aut fit, quod fieri non potest".*

41. *De apice theoriæ* (h XII n. 14).

42. Ídem (h XII n. 4).

ser nombrado, ciertamente, el poder mismo, que nada más perfecto que ello puede ser, lo nombrará mejor. Creo que no hay otro nombre dable más claro, más verdadero o más fácil.[43]

Sin embargo, aquel nombre no fue "último" porque con él se alcance el nombre preciso del principio primero, sino porque el 11 de agosto de 1464 se interrumpía aquella incesante búsqueda con la muerte de Nicolás en Todi.[44] Con todo, entre aquel simplísimo neologismo *possest* y el *posse ipsum* se encuentra el particularismo del nombre de *non aliud*.

LO "NO-OTRO" COMO LA DEFINICIÓN QUE SE DEFINE A SÍ MISMA Y A TODO

El título del tetrálogo *De li non aliud*, tal como aparece en el manuscrito de Munich que fue utilizado para la primera edición crítica de la obra, pone ya en evidencia la carga especulativa que concentra este particular nombre enigmático para significar al principio primero. En este sentido, el diálogo mismo en su conjunto es presentado como una *demora* en torno de lo "no-otro" para alcanzar una visión de lo que humanamente *[humaniter]* puede saberse sobre el principio primero (n. 5; n. 11). Y aun cuando todos los nombres sean de por sí inadecuados, en tanto conjeturales, aquel principio –tal como lo afirma Nicolás– es buscado más precisamente en un modo de significar que en otro (n. 6). Por eso, en este contexto, el principio primero es escandido a través del nuevo nombre de "no-otro", al que el Cusano considera un enigma más precioso *[in pretiosiori ænigmate]* o bien más preci-

43. Ídem (h XII n. 5): *"Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam possest aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo".*

44. H.G. Senger, "Die Sprache der Metaphysik", en *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, hrsg. von Klaus Jacobi, München, 1979, p. 96.

so *[in præcisiori ænigmate]*, según el manuscrito de Toledo que se ha empleado para la presente edición (n. 7). No obstante, Nicolás mismo matiza la originalidad de este novedoso nombre enigmático al afirmar que fue el Areopagita quien preanunció hacia el final de su *De mystica theologia* lo "no-otro" (n. 5).[45]

Como ya lo señaló oportunamente Josef Stallmach,[46] no deja de llamar la atención que aunque todo nombre sea de por sí conjetural, sin embargo Nicolás declare la preferencia por este nuevo nombre enigmático para la *directio speculantis* en torno del principio primero. Consideramos, así, que la mayor precisión de este nuevo nombre se desprende de la concepción del principio primero como definición, tal como lo expresa el subtítulo del manuscrito de Toledo: *"Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti"*.

Como lo advierte Nicolás al iniciar su diálogo con el aristotélico Fernando Martins, es la definición la que ante todo hace conocer (n. 3). Pues ella es el enunciado o razón que, circunscribiendo a lo definido en una cierta determinación, expresa su *quididad*. De ahí que "definir" se diga de establecer límites (n. 3). Sin embargo, ella misma no puede ser definida por ninguna de las cosas que define en virtud de su anterioridad. Por eso, en este punto no deja de ser lícita la pregunta por cuál sea la determinación o definición de la definición. A lo que Nicolás responde que la definición que a todo y a sí misma define es *no otro que* lo definido (n. 3). Y aquello que el aristotélico pasa por alto rápidamente en aquellas palabras de Nicolás es precisamente lo buscado por él en esta peculiarísima caza. Así le solicita que atienda a aquella expresión "no-otro".

Como la definición que a todo y a sí misma define, lo "no-otro" tiene la fuerza de ser definido no por medio de otros términos sino por medio de sí mismo: "NIC.: Contéstame, por tanto, ¿qué es

45. cf. nota complementaria 2.3. Sin embargo, en lo que concierne a las fuentes posibles de este nuevo nombre enigmático no sólo deben ser buscadas en el Areopagita sino también en Proclo. cf. nota complementaria 2.4.

46. J. Stallmach, "Das «Nichtandere» als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus", en *Sonderdruck aus Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Mainz, 1959, p. 329.

«no-otro»? ¿Es acaso otro que no-otro? FER.: De ninguna manera es otro. NIC.: Por lo tanto es no-otro. FER.: Esto es lo cierto. NIC.: En consecuencia define «no-otro». FER.: Yo veo ciertamente cómo «no-otro» es *no otro que* «no-otro». Y esto nadie lo negará (n. 4). Todo lo cual muestra la anterioridad de lo "no-otro" respecto de toda oposición. Y aunque lo "no-otro" parece oponerse a lo "otro", sin embargo es una negación anterior a la oposición entre la afirmación y la negación (n. 12).

Al definirse por medio de sí mismo, lo "no-otro" muestra su anterioridad respecto de todo otro. Por tanto, se muestra absoluto en la definición o despliegue de sí mismo. Todo lo cual pone en evidencia la autosuficiencia de lo "no-otro", que de nada depende, sino que él mismo es el nombre que en su enunciado o razón define a todo y a sí mismo. De esta manera, el primer principio, significado por lo "no-otro", es visto en su carácter absoluto, esto es, en su anterioridad definiéndose a sí mismo.

A su vez, este despliegue de lo "no-otro" expresa de un modo menos usual la unitrinidad del principio primero, ya que cuando lo "no-otro" se define a sí mismo, como puede verse, se des-cubre trino: "Así, por lo tanto, es evidente que en lo no-otro, y lo no-otro, y también lo no-otro, aunque de ninguna manera haya sido utilizado, el principio unitrino se revela clarísimamente por sobre toda nuestra aprehensión y capacidad. Cuando pues el principio primero se define a sí mismo significado por medio de «no-otro», en ese movimiento definiente a partir de lo no-otro se origina lo no-otro y también a partir de lo no-otro y originado lo no-otro en lo no-otro se termina la definición, la cual será más claramente intuida contemplando que lo que pueda decirse" (n. 19). Así, lo "no-otro" resulta un nombre menos inadecuado que aquellos concordantes con las Escrituras, que aquellos de Unidad-Igualdad-Nexo y que aquellos de Esto-Eso-Lo mismo (n. 19). Por tanto, la fuerza de esta expresión de lo "no-otro" se concentra en que puede mostrar la anterioridad unitrina del primer principio en la definición unitrina por medio de sí mismo.

Por otra parte, a través del enigma de lo "no-otro" es mejor vista la presencia del principio en lo principiado, por ser él mismo un término relacional.[47] Todo otro puede ser definido por me-

47. cf. nota complementaria 1.5.

dio de lo "no-otro". Así cuando se pregunta, por ejemplo, qué es el cielo, se responde que es *no-otro que* cielo (n. 5). En cada una de las definiciones particulares por medio de lo "no-otro" se ve al principio primero definiéndose a sí mismo, como en esta definición de "cielo", en la que no sólo se define al cielo sino al principio primero como cielo. Por tanto, a través de él se expresa con un grado menor de inadecuación la anterioridad y trascendencia del principio primero y el modo en que se participa en la alteridad, esto es, su inmanencia.

Él mismo es un término relacional doblemente negativo. El *"non"* expresa el carácter absoluto y anterior del principio, su absoluta negatividad, y el *"aliud"* la negación en un sentido privativo, esto es, la oposición que se establece en el ámbito de la alteridad: la contraposición entre afirmación y negación, ser y no-ser, acto y potencia, etcétera.

Por eso con el enigma de lo "no-otro" Nicolás parece haber alcanzado una expresión más sintética y clara no sólo respecto de aquellos nombres propinados por la tradición,[48] sino también respecto de sus propias formulaciones en obras anteriores. En este sentido, a través de lo "no-otro" se superan las determinaciones trascendentales de *unum*, *bonum*, *verum*, *ens*, ya que todas ellas pueden ser definidas por medio de lo "no-otro". Aun aquel *unum* anterior a la oposición entre lo uno y lo múltiple presentado por Proclo y Dionisio puede ser definido por medio de lo "no-otro" (n. 13). En este punto, es oportuno recordar que en aquel opúsculo *De genesi*, también Nicolás consideró que lo *ipsum idem* superaba al uno neoplatónico.[49]

48. No obstante, es el Cusano mismo quien matiza la originalidad de este novedoso nombre al reconocer que fue el Pseudo Dionisio Areopagita quien preanunció lo "no-otro" hacia el final de su *De mystica theologia*. cf. nota complementaria 2.3.

49. *De genesi* c. 1 (h IV n. 145): *"Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum prætulerunt, quasi identitas sit minus uno. Omne enim idem unum est et non e converso. Illi etiam et ens et æternum et quidquid non-unum post unum simplex considerarunt, ita Platonici maxime. Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile"*.

Pero al comentar el *De non aliud* en el capítulo XIV del *De venatione sapientiæ* Nicolás de Cusa expresa en qué particular sentido lo "no-otro" posee una fuerza expresiva que supera al *idem*. Aquel nombre enigmático, si bien mostraba la anterioridad y absoluta identidad del principio primero, no satisfacía el esfuerzo por expresar la presencia del principio en lo principiado, ya que lo otro, la alteridad, no es lo "mismo" con el principio. Por otra parte, a través de lo "no-otro" puede igualmente ser definido lo "mismo", ya que lo "mismo" es *no-otro que* lo "mismo".[50] Por eso, como Nicolás mismo lo señala:

> No pudiendo nosotros poner de manifiesto uno al otro lo que ve sino valiéndose del significado de los vocablos, realmente no surge alguno más preciso que *li* "no-otro"; aunque no sea el nombre de Dios, el cual es anterior a todo nombre que pueda nombrarse en el cielo y en la tierra, a la manera como el camino que lleva al peregrino a la ciudad no es el nombre de la ciudad. (n. 7)

CONSIDERACIÓN FINAL

Con el desarrollo de esta nota hemos querido señalar la preocupación del Cusano desde el primer testimonio sistemático de su obra hasta su última elaboración en *De apice theoria* por los alcances significativos de las distintas formulaciones del lenguaje para expresar de modo conjetural al principio primero. A su vez, hemos distinguido los discursos teológicos y sus modos de significación con la finalidad de presentar luego los diversos nombres enigmáticos con los que ha intentado hacer visible la comprensión incomprensible del principio primero.

50. *De ven. sap.* c. 14 (h XII n. 41): *"Advertas autem, quomodo li non aliud non significat tantum sicut li idem. Sed cum idem sit non aliud quam idem, non aliud ipsum et omnia, quæ nominari possunt, præcedit. Ideo etsi deus nominetur non aliud, quia ipse est non aliud ab alio quocumque, – sed propterea non est idem cum aliquo. Sicut enim non est aliud a cælo, ita non est idem cum cælo"*. Sobre la relación entre los vocablos enigmáticos de *"idem"* y *"non-aliud"*, cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, pp. 112-120.

Como se desprende del recorrido propuesto, en varias oportunidades Nicolás consideró que con determinado nombre había alcanzado un modo más claro o bien menos inadecuado de significación para el principio primero. Sin embargo, esa mayor adecuación guarda relación en cada caso con la particular perspectiva bajo la cual éste es captado intelectualmente. Por eso, consideramos que no es lícito trazar una evolución en los modos cusanos de significar a través de los distintos nombres enigmáticos, no sólo porque todos ellos son igualmente conjeturales sino también porque cada uno de ellos resulta el más adecuado según la perspectiva que adopta. Por eso, cuando Nicolás quiere hacer visible la consideración del principio como coincidencia de opuestos, *maximum absolutum et minimum absolutum* resultan los vocablos más apropiados. Cuando trata sobre el origen, *idem ipsum*. Cuando concibe al principio en su carácter absoluto como la coincidencia de acto y potencia, acuña el neologismo simple *possest*. Cuando quiere hacer visible la potencia absoluta del principio, anterior a la coincidencia de acto y potencia, utiliza el término *posse ipsum*, al que sí, ciertamente, prefiere, porque a través de él se profundiza en la perspectiva que había transitado con el *possest*. Del mismo modo, el enigma de lo "no-otro" también es puesto por Nicolás mismo por encima de lo *idem ipsum* en aquel capítulo XIV del *De venatione sapientiæ*. Sin embargo, resulta un nombre mejor que aquél y que *otros* para la captación intelectual del principio primero en tanto la definición que a todo y a sí misma define.

Desde este punto de vista, la fuerza significativa de lo "no-otro" como un enigma más preciso radica en que para el Cusano es el único nombre que se define a sí mismo y a todo por medio de sí mismo.[51] Sin embargo, la propuesta en torno de lo "no-otro", lejos de ser meramente lingüística, encuentra su sentido en la consideración de lo no-otro como la definición lógico-ontológica que a todo y a sí misma define.[52]

José González Ríos

51. cf. K. Reinhardt, "Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa. Su genealogía y proyección*, pp. 427-428.

52. cf. nota complementaria 1.3.

1.3. LA DEFINICIÓN QUE SE DEFINE A SÍ MISMA Y A TODO

El complemento al título de la obra *Acerca de lo no-otro (De li non aliud)* "o guía para el que especula" *–sive directio speculantis–* presenta al texto como una guía para obtener desde cierta perspectiva, alguna clase de comprensión –aunque *"humaniter"*– acerca del principio de todo. A su vez, el título que acompaña la versión toledana del manuscrito pone en evidencia cuál será esta perspectiva: "Del mismo acerca de lo no otro o también de la definición que define todo" *("Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti").*

Ya al comienzo de la obra, ante la invitación por parte de los interpelantes a explicar, por medio de una formulación más sintética y clara, los "temas profundos" a los que se hallan abocados, Nicolás reconoce, por un lado, que tales temas han sido expuestos "breve y fácilmente" por los autores de los que cada uno se ocupa, pero considera, por otro, que "es dejado de lado por nosotros aquello que nos podría guiar más próximamente a lo cuestionado" (n. 1). Dicho esto se dispone a dialogar primeramente con el interlocutor aristotélico con la prerrogativa de que éste rechace como superficial todo aquello a lo cual no sea conducido por la razón (n. 2). Así, en el n. 3 –y a partir de la primera pregunta de Nicolás– se inicia la *"manuductio"* con la introducción de la noción de definición caracterizada como lo que nos hace saber excelentemente *–quod nos apprime facit scire–*, pues ella es el enunciado o razón *–ratio seu oratio–* (n. 3). En este sentido, el Cusano toma como punto de partida de esta guía para el que especula el establecimiento de un instrumento funda-

mental del discurrir racional: la definición, para detenerse en su análisis.[1]

A fin de facilitar la comprensión de este tema es necesario, en primer lugar, un breve tratamiento de este análisis de la definición, dentro de lo que aún podría considerarse –en términos interpretativos– el plano lógico, para estudiar, en segundo lugar, el sentido ontológico que cobra este análisis, en un texto que propone una *directio speculantis* para comprender estos "temas profundos" a través del enigma de lo "no-otro".

DIMENSIÓN LÓGICA DE LA DEFINICIÓN

Una vez establecido que la definición es lo que nos hace saber excelentemente, puesto que ella es enunciado o razón, los interlocutores se disponen a reflexionar acerca de la etimología de esta noción, considerando que "definir" se dice literalmente por "limitar". Lo que es propio de la definición consiste en poner un límite a la cosa, es decir determinarla. De este modo, decir lo que una cosa es –dar su definición– implica circunscribir dicha cosa en sus límites dejando por fuera todo lo que ella no es. En este sentido, la definición puede ser entendida como un principio lógico de diferenciación que se presenta como condición necesaria para el conocimiento de algo determinado como tal.[2]

1. Egil A. Wyller pone evidente énfasis en la afirmación socrática de la definición como instrumento de todo conocimiento racional. cf. "Nicolaus Cusanus *De non Aliud* und Platonis Dialog *Parmenides*. Ein Beitrag zur Beleuchtung des Renaissanceplatonismus", *Studia Platonica*, Amsterdam, 1974, pp. 239-243, p. 244.

2. La definición es mencionada más concretamente como principio de diferenciación en *De mente*, en donde ella es caracterizada como resultado de una de las fuerzas que emanan del número de la mente humana –multitud (relacionada a la aritmética) y magnitud (relacionada a la geometría)–. Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, Biblos, 2005, n. 127-128: "...en la geometría, por otra parte, y en la astronomía se contiene la disciplina de la magnitud, de donde emana la total comprensión de la integridad de las cosas [...] La magnitud pone término, la multitud distingue. De donde la definición que abarca todo el ser y lo incluye tiene la fuerza de la magnitud...".

Ahora bien, si lo propio de la definición es definir todas las cosas, también por consiguiente definirá a la definición, es decir, se definirá a sí misma (n. 3). Si únicamente la definición define, ella sólo puede recibir definición por medio de sí misma. Ella es, de esta manera, principio limitante, que no es limitado por nada diferente de sí misma. A partir de esta consideración puede pensarse la definición, cuya naturaleza es ser limitante *(definiens)*, a la vez, como lo delimitado *(definitum)*.[3] De este modo, la definición, en su mismo ser definiente, puede concebirse como no opuesta a lo que es definido. En palabras del Cusano, como "no-otro" respecto de ello.

Tanto es así que esta definición que es no otro respecto de lo definido se concibe en la especulación de la misma expresión "no-otro" *–li non aliud–* (n. 4) porque la definición de esta expresión se revela como simple despliegue de ella misma: "no-otro es no-otro que no-otro". De esta manera, aquello que define –la definición– no surge como algo distinto de lo definido por ella. La definición de lo "no-otro" por medio de lo "no-otro" surge en tanto despliegue de la expresión "no-otro" como repetición trinitaria de lo mismo. Así, la expresión "no-otro" tiene la capacidad de autodefinirse y esta autodefinición supone trinidad o, lo que es lo mismo, en su definirse lo no-otro se muestra trino. Es, en efecto, a partir de esta capacidad propia de la expresión "no-otro", de mostrar en su definición un movimiento que, siendo autosuficiente se constituye como movimiento trinitario, que dicha expresión es caracterizada por Nicolás como un enigma más preciso (n. 7). Efectivamente, en esta capacidad de autodefinirse, lo no-otro aparece (a) como lo que es definido en la definición –el sujeto "no-otro" es definido en el predicativo "no-otro"–, (b) como lo definiente –el predicativo no-otro define el sujeto no-otro– y a su vez, (c) como la cópula que permite el pasaje de uno a otro –el nexo "no-otro-que" *(non aliud quam)*– posibilitando con ello el mismo definir. Asimismo, en cuanto que lo no-otro es "definir" es capaz de hacer lo propio de la definición: definir todas las cosas. Así, por ejemplo, si se pregunta ¿qué es el cielo? puede responderse: "El cielo es no otro que el cielo". Y, en este definir por medio de lo no-otro, la definición no se muestra como otro respecto

3. cf. Egil A. Wyller, ob. cit.

de lo definido, sino que lo que define se pone a sí mismo como otro para definirse, reafirmándose sobre sí mismo (en su diferenciación respecto de todo lo que no es).[4] De este modo, la definición que a sí misma y a todo define, poniendo límite a todo, no es limitada por nada, puesto que ella misma se constituye en principio limitante y, por tanto, determinante de todos los conceptos.

En suma, la expresión "no-otro" es capaz de mostrar las características propias de la definición, es decir, de definir todas las cosas y, por consiguiente, de definirse a sí misma, con lo cual "no-otro" expresa en última instancia el concepto mismo de "definición" constituyéndose en este sentido como una definición de la definición o una metadefinición (n 114, proposición tercera).

Ahora bien, lo que parece mostrar Nicolás en estos primeros números a través de las respuestas de su interlocutor, es una caracterización de lo que se entiende como "definición". Esta caracterización podría articularse de acuerdo con tres puntos: (1) La definición es lo que nos hace saber excelentemente, porque (2) es enunciado o razón, que impone (3) una limitación de la cosa definida, como delimitación frente a todas las otras cosas. Es a partir de este carácter propio de circunscribir a la cosa en sus límites que la definición se dice tal. A su vez, como hemos visto, lo propio de la definición es definir todas las cosas y, en consecuencia, también se define a sí misma. Hasta aquí parece estarse diciendo simplemente que, así como todas las cosas que pueden ser definidas, también la definición se define necesariamente a partir de la definición. Sin embargo parece haber en esta afirmación cierto equívoco del que se sirve el Cusano, ya que del hecho de que la definición sólo pueda ser definida por la definición, no se sigue –lógicamente hablando– que esa definición que pretende definirse

4. En este punto Wyller va más lejos y considera que Nicolás de Cusa encuentra en la definición por medio de lo no-otro una tautología que responde sin embargo al criterio de una definición. Si en lugar de "A es A" decimos que "A es no otro que A", no sólo establecemos dos veces lo mismo, sino que describimos un círculo en torno de A, de manera que limitamos A en relación con todo lo "otro", que no es A. cf. E.A. Wyller, ob. cit., p. 246. Por su lado, Gerda von Bredow considera que, puesto que este *"idem per idem"* no puede tener lugar en la definición lógica, la definición de lo no-otro no es susceptible de ser entendida en este sentido, sino en sentido metafísico.

sea idéntica a la que la define. A partir de la identificación formal, en cuanto definición, que existe entre la definición que ocupa el lugar de lo que es definido y la definición que ocupa el lugar de lo que define, lo que desde el nivel lógico serían dos definiciones particulares, se asimilan en el propio concepto de definición, como definición absoluta que define a su vez todas las cosas definiéndose a sí misma en la identidad trinitaria consigo.

A partir de esta identificación que permite absolutizar la definición como autodefiniente, la concepción de definición como aquello que limita o determina todas las cosas y que, a su vez, no es ella misma limitada por nada externo a sí misma abre la siguiente posibilidad: la de que la perspectiva lógica de la definición, en tanto principio diferenciador de la razón discursiva y, en razón de ello, constitutivo del conocimiento de todas las cosas a partir de la diferenciación conceptual de unas respecto de otras, se vuelva asimilable a una perspectiva ontológica en función de un acceso más próximo a lo cuestionado: el principio constitutivo de la entidad de todas las cosas. En otras palabras, la perspectiva lógica de la definición, en tanto principio lógico para avanzar en el plano del discurso, podrá volverse funcional respecto de la comprensión (enigmática) del principio ontológico, el cual –porque no puede ser comprendido de manera directa– será, de este modo, presentado por medio del análisis del discurso mismo.

DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA DEFINICIÓN

Como he señalado, Nicolás caracteriza a la definición como (1) aquello que nos hace saber excelentemente, porque (2) la definición es el enunciado o razón, y considera, a su vez, que (3) la definición se dice literalmente del poner límites, de manera que lo propio de la definición consiste en limitar a la cosa en su significado. En suma, la definición se concibe (1) como principio gnoseológico –lo primero en el orden lógico del conocimiento de algo determinado–, en tanto que (2) es discurso que (3) permite imponer un límite conceptual a la cosa respecto de lo que ella no es.

Ahora bien, es en lo no-otro que la definición se muestra como autodefiniente. Por esta razón, lo no-otro ha sido caracterizado como enigma, es decir como imagen de aquello que, siendo anterior a toda imagen –puesto que es su principio–, es en sí mismo invisible en toda forma de visión (n. 103). Aquello que no puede ser

visto directamente puede verse –invisiblemente– en el enigma, como si viéramos en un espejo la imagen de lo que no puede ser visto directamente. Tal es el tratamiento de esta imagen que al profundizar en su definición como explicación suya –"intuyamos en su explicada definición", exhorta Nicolás (n. 18)– se intuye el mecanismo de la definición que se define a sí misma y a todo. En efecto, la definición de lo no-otro no es sino la simple explicación de lo no-otro mismo, de manera que lo mismo es repetido trinitariamente: "lo no-otro es no-otro que no-otro". Así, seguidamente el Cusano afirma: "como ves ello mismo es efectivamente unitrino y no por otra razón que porque se define a sí mismo". Sin embargo, esta trinidad, siendo antes de lo otro, es decir de toda oposición, es trinidad antes del número, "puesto que esta trinidad no es otro que unidad y la unidad no es otro que trinidad" (n. 18). La definición de lo no-otro puede expresar entonces la naturaleza relacional del principio. Ya que el principio, siendo lo primero, es simple, dicha relación no puede ser con otro, sino consigo mismo.

Ahora bien, qué significa que la definición que todo define también se defina a sí misma, habiendo sido caracterizado el definir como imposición de límites. ¿Debe entenderse a partir de esto que, en última instancia, el principio tiene un límite más allá del cual no es?

La definición que puede ser considerada en el enigma de lo no-otro no recibe un límite externo, puesto que su definir no es un limitar como el de la definición particular de la cual "Platón negaba que alcanzara el qué de la cosa" (n. 101). Por el contrario, su definir consiste en su propia generación trinitaria, ya que ella no es otro respecto de lo definido, sino que es más bien ella misma lo que se define en cada definido. Su determinar, por consiguiente, no es una mera circunscripción externa, sino la determinación de lo finito por medio de la identidad de todo determinado consigo, en la que consiste su diferencia respecto de los otros. El movimiento autodefiniente no debe entenderse entonces como "quien delimita la superficie de un triángulo, sino como quien la constituye" (n. 101).

El principio es presentado, de este modo, como un indistinto que se distingue[5] en su discurrir absoluto como definición que se

5. cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1980, pp. 154 ss.

autoconstituye y, en esta autoconstitución, constituye a su vez la definición de todos los particulares. La definición que todo define se presenta, así, como definición propiamente verdadera y quiditativa, la cual definiéndose a sí misma establece al mismo tiempo la quididad de todas las cosas (n. 102). En suma, la definición que a sí misma y a todo define constituye, en tanto definición en sentido ontológico, (1) el principio único del ser y del conocer –*principium essendi et cognoscendi*–. El principio primero es, en efecto, principio intelectual que, siendo simple, no puede tener como objeto de pensamiento otro de sí mismo. Él es, en consecuencia, pensamiento que se piensa a sí mismo (n. 116). De tal modo, siendo el principio del ser de los entes es, en su duplicidad, al mismo tiempo (2) la razón de todas las cosas, o sea su definición –*ratio essendi seu definitio*–, sólo a partir de la cual cada una de ellas es aquello que ella es. Este *qué* de la cosa, por el cual cada una es aquello que es, constituye su quididad (es decir, la esencia de la cosa en la definición), razón por la cual el principio del ser de los entes se concibe como (3) definición de todas las quididades –*quidditas quidditatum*–.

Los últimos capítulos, en los cuales el interlocutor aristotélico deja paso a los personajes identificados con el pensamiento de Platón y Proclo, muestran en todo su esplendor el sentido ontológico de la dinámica de la definición como generación autogenerante, a partir de la etimología de *théos* como ver *(théorô)* (n. 104). Puesto que lo visible es otro del ver, la vista particular no se ve a sí misma, aunque alcance el verse en lo otro que ve. Sin embargo, en la visión simple que constituye el principio, lo visible no es otro de lo visto (n. 104). Su ver no es visión limitada a partir de un obstáculo externo que, no siendo él mismo, lo limite como un otro distinto de sí. El ver del principio es a la vez posición de lo visto (lo principiado) y, de este modo, su ver es establecer o, como afirma concretamente el abad, "este ver es definir" (n. 105). De este modo, en el marco de las doctrinas de Platón y Proclo, la definición se asimila a la visión que se perfecciona o define a sí misma (n. 105). Esta definición como perfeccionamiento implica a su vez la trinidad del principio, que tiene que generar su igualdad –un no-otro de sí mismo– para verse a sí mismo en sí mismo como no-otro. El ver es, de esta manera, el movimiento reflexivo del principio para su retorno a sí, lo cual implica que dicho movimiento sea trinitario. El principio entonces no puede ser

entendido como un sustrato que tiene la propiedad de pensarse, sino que él mismo es entendido como el movimiento trinitario que el pensamiento de sí mismo implica. A su vez, el pensar-se trinitario del principio tiene lugar por medio de la palabra *–logos–*. En fin, lejos de ser un sustrato inmóvil, el principio es discurso de sí mismo, por medio de la generación de sí mismo como no-otro, en la cual se explica. La explicación *–explicatio–* es, en consecuencia, su propia autoapertura pensante por medio de la Palabra, en términos de la cual puede ser comprendido el mundo. En suma, en cuanto es discurrir explicativo, el principio puede ser entendido enigmáticamente en el discurso lógico como palabra que se expresa a sí misma en una definición absoluta.

REFLEXIÓN FINAL

Por último, con todo, permanece la pregunta acerca de qué tipo de certidumbre permite esta asimilación del plano de la definición en tanto proposición al plano ontológico del principio primero. Por qué, en otros términos, el despliegue lógico a partir de la definición posibilita una guía con relación al despliegue ontológico del principio o, brevemente, qué es lo que permite la utilización del enigma de lo no-otro. Si bien la respuesta a esta pregunta no es tratada explícitamente en este texto, ella puede considerarse supuesta en un principio fundamental de la metafísica cusana en particular y del contexto de la teología escritural en general:[6] la certeza del hombre respecto de sí mismo como creado a imagen y similitud de su principio creador. El hombre es, para Nicolás de Cusa, *imago dei*. Esta noción implica, por un lado, la insuficiencia de la imagen respecto del ejemplar: el entender de la *humana mens* no es el entender infinito divino. Pero, por otro, implica la puesta en paralelo con dicho ejemplar: el entender de la *humana mens* es un entender a imagen y semejanza del infinito entender divino. De manera que el despliegue proposicional a partir del principio de diferenciación de la mente –la

6. cf. Giovanni Santinello, "L'uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano", en *Doctor Seraphicus*, XXXVII, 1990, Bolletino d'informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani, Bagnoregio, pp. 85-97.

definición– no puede sino ser imagen del despliegue ontológico del principio. Es en este sentido que el análisis del principio lógico para la determinación de un concepto se revela como una especulación enigmáticamente ontológica, es decir, como una especulación en la que el principio de la entidad de los seres –porque no puede ser visto de manera directa– es reflejado en los términos propios del ámbito del discurso: la definición de los seres.

Cecilia Rusconi

1.4. EL PRINCIPIO DEL SER Y DEL CONOCER

INTRODUCCIÓN

Si el título de la obra *De li non aliud* resalta el carácter enigmático de una fórmula cuya profundidad y fecundidad estamos lejos de descubrir en el primer contacto con este texto, la aclaración que lo acompaña: *"sive directio speculantis"*, nos permite presumir la perspectiva desde la cual Nicolás desplegará su reflexión. Estamos ante un diálogo crítico pero a la vez fecundo porque habrá de sopesar cada propuesta, encarnada en la diversidad de interlocutores, con el propósito de lograr evidenciar la legitimidad del camino hacia el principio que todo lo define porque se define a sí mismo.

Consecuente con su indeclinable apetito de saber emprende, entonces, esta *"venatio"* –como la calificará en una obra posterior–[1] para encontrar la fórmula que satisfaga sus exigencias especulativas.

Precisamente tratando de elucidar este esfuerzo cusano abordamos el análisis del principio: "son lo mismo el principio del ser y del conocer"[2] explícitamente propuesto por Nicolás.

1. El mismo Nicolás en su *De venatione sapientiæ* (1462-1463) dedica un "campo" al *Non aliud* (cap. XIV: *De tertio campo, scilicet non aliud)* que pone de manifiesto la intención final del presente texto: *"campum autem, ubi est venatio iocundissima eius, quando se et omnia diffinit, nomino non aliud"*, en Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, XII *De venatione Sapientiæ*, ediderunt R. Klibansky et H.G. Senger, Hamburgo, F. Meiner, MCMLXXXII, h XII, n. 40.

2. h XII, c. 3 n. 8: *"conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi"*.

Por su misma formulación este principio se funda en la unidad y como veremos en su aplicación quien accede a este principio, aun cuando ello acontezca a través de un enigma y valiéndose de expresiones conjeturales, habrá adquirido la clave que lo habilita para comprender no sólo la entidad sino también la definición de los seres. Tal es, a nuestro entender y en apretada síntesis, la tesis que se plantea en este texto.

En consonancia con el propósito de estas notas destinadas a facilitar al lector la comprensión del texto estudiaremos, en primer lugar, cómo y por qué introduce el Cusano en su especulación el recurso a este principio. En un segundo momento nos detendremos en el análisis de la fórmula y en la investigación de sus fuentes. Luego procuraremos mostrar cómo la vigencia de esta fórmula subyace y es aplicada por Nicolás. Por último propondremos una breve consideración del enunciado *"forma dat esse et cognosci"*, estrechamente ligada con el principio.

INTRODUCCIÓN DEL PRINCIPIO

Una primera y rápida lectura del inicio del texto podría alimentar la idea de que la problemática propuesta girará en torno de la noción de definición, es decir, situarnos en el nivel del ejercicio racional con el propósito de contar con el instrumento adecuado para argumentar correctamente y así avanzar en el conocimiento. Pero tal perspectiva queda dejada de lado cuando se advierte que la intención reside en la propuesta de una definición tal que no sólo cumpla con su propia función respecto de los entes, sino que sea la definición que a sí misma se define y que, en consecuencia, habrá de ser la que define todo lo demás.[3] Es decir, no se trata de proponer la noción de definición clásica sino de presentar el concepto y la vigencia de una especial manera de entender la definición.

Fernando, el interlocutor aristotélico de Nicolás, advierte prontamente que la propuesta acerca de lo no-otro no hace sino ponernos ante el tema acerca del "primer principio", en el que todos han reconocido a Dios, y utilizando en un primer momento

3. Sobre este tema remitimos a la nota complementaria 1.3

un vocabulario de inspiración más neoplatónica que aristotélica concluye que lo primero no tiene precedente, por ello se define a sí mismo, y que lo principiado –por cuanto todo lo tiene recibido del principio o primero– nada tiene de por sí. En consecuencia, y aquí retoma el lenguaje que la tradición escolástica legó a la herencia aristotélica,[4] el principio es la razón de ser de lo principiado, o sea, es la definición.[5]

Notemos, asimismo, cómo lo que en un comienzo pudo entenderse en cuanto correspondiente al nivel de la racionalidad, es decir, para establecer vínculos conceptuales correctamente, se inscribe aquí, sin negar lo anterior, en el plano ontológico, es decir, tiene en cuenta lo correspondiente a la entidad de los seres. Precisamente esta vinculación de la definición con lo ontológico ha sido explicitada por Alberto Magno: "El primer principio sabiéndose a sí mismo sabe todo puesto que el mismo es perfectísimo: es la razón que todo lo constituye y todo lo abarca", y luego de exponer ampliamente estas consideraciones recapitula: "Todo lo que tiene ser de que lo define y lo determina depende respecto de su ser y definición", su principio "definiente".[6]

4. Así por ejemplo lo hace Tomás de Aquino, *"Supponit quod definitio sit ratio significativa ipsius quod quid est...quia impossibile est quod sciamus rem aliquam nisi per aliquam illius rei rationem" In posteriorum analyticorum expositio", Lectio* VIII n. 454, p. 355, en S.T. Aquinatis, *In Aristotelis libros Perihermeneias et Posteriorum analyticorum expositio, cum texto ex recentione leonina*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Milano, 1955). O bien podemos recordar el siguiente texto de Bonaventura: *"Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universales omnium causa efficiens, exemplar et terminus sicut causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi", Itinerarium mentis in Deum*, en *Obras de San Buenaventura*, t. I, ed. dirigida por L. Amorós, F. Aperribay y M. Oromí, Madrid, BAC, MCMXLV, c. 5, p. 618.

5. *De non aliud* (h XIII), n. 6: *"nam cum primum non sit prius,* [...] *non nisi per semetipsum definitur. Principiatum vero cum a se nihil, sed quidquid est habeas a principio, profecto principium est ratio essendi eius seu definitio".*

6. A. Magnus, "De causis et processu universitatis", en *Opera Omnia*, Tomus XVII, Pars II, ed. W. Fanser, Münster, 1993, Lib. I, Tract. 2, c. 4, p. 30 *"primum principium sciendo se scit omnia cum ipsum sit perfectísima ratio omnia constituens et omnia comprehendens"* y en Lib. 2,

Por otra parte, la expresión *"ratio essendi"* ha sido utilizada ampliamente por Nicolás. Un ejemplo lo podemos encontrar en las reflexiones que expone en el *De Principio* aplicando este vocabulario: *"æterna essendi ratio"*, *"subsistens essendi rerum ratio"* y concluyendo con esta formulación afirma: "Así es universalmente todo lo que puede ser, es eternamente en la misma razón de ser de todo como en la verdad ejemplar y es aquello que es por su misma razón de ser".[7] En este texto se presupone la vigencia del principio de ser y de conocer por cuanto en Dios se da no sólo todo lo que puede ser, porque es en la razón de ser eternamente, sino que es aquello que es por ser su razón de ser. La argumentación de Nicolás apelará al mismo fundamento en el *De li non aliud.*

Asimismo, es de notar que el lenguaje aquí empleado integra un conjunto de expresiones similares utilizadas para destacar aspectos diversos de la relación del principio con lo principiado. Así, por ejemplo, nos encontramos con la fórmula *"forma essendi"*, que Nicolás ha aplicado en el libro I de la *Docta ignorancia* a lo máximo absoluto en cuanto esencia simplísima y que tiene como fuente inspiradora la formulación de Thierry de Chartres.[8]

Tract. 3, p. 155: *"omne quod habet esse ex principio suo diffinitivo et terminativo pendet secundum esse ipsius et diffinitionem"*. Asimismo, Alberto se refirió ampliamente a la noción de definición en su *Comentario a los nombres divinos* del Pseudo Dionisio que Nicolás particularmente glosó: A. Magnus, *Super Dionysium de divinis nominibus*, en *Opera Omnia*, Tomus XXXVII, Pars I, ed. P. Simon, Münster, 1972), c. 13, n. 27, p. 448: *"idem est quod importaur in nomine rei et diffinitione eius"*. Los marginales cusanos son: n. 584: *"ratio quam signat nomen est diffinitio"*, n. 585: *"diffinitio terminus dicitur"*, n. 586: *"Deus quia simplex interminans est neque esse suum est ab aliquo comprehensum ita innominabilis"*.

7. *De Princ.* (h X/2b), n. 15m p. 18 : *"ita universaliter omne quod esse potest, in ipsa essendi omnium ratione est æternaliter ut in veritate exemplari et est id quod est per ipsam sui essendi rationem"*.

8. Cf. C.D. D'Amico: "Lo máximo en cuanto esencia simplísima o forma essendi" en *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, Introd., trad. y notas de J. M. Machetta y C.D'Amico, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 165-171. Los textos de Thierry de Chartres pueden verse en la edición preparada por N. Haring; véase por ejemplo *Glossa*

En este contexto no resulta extraña la pregunta de Fernando. En efecto, éste no se detiene en la conclusión obtenida la cual enuncia que lo no otro, por su carácter de principio, antecede absolutamente a todo (n. 7), sino que con la agudeza que Nicolás le reconoce advierte cuál es el trasfondo de todas estas afirmaciones y por ello demanda a su maestro la elucidación del tema: apelando a un reconocido principio: "Aunque parezca que tú ves por medio de lo no-otro el principio del ser y del conocer, sin embargo, a no ser que eso mismo me lo muestres con mayor claridad, no lo percibo" (n. 8). Esto nos conduce al segundo momento de esta nota.

LA FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO Y SUS FUENTES

En primer lugar, debemos tener en cuenta que Fernando alude al principio citando como axioma que es no sólo reconocido sino aceptado. En consecuencia no se trata de exponer el fundamento de tal principio sino de lograr "verlo" *(videre)* por medio de lo no otro, decía el texto que hemos citado. Es decir, Fernando retoma la pregunta desde lo que Nicolás propusiera en el párrafo anterior: comprender cómo ha de ser descubierta y entendida la *"via ad principium"* (n. 7) que se da apelando a lo no otro.

Por su parte, Nicolás ha reconocido que lo no otro constituye una denominación que puede considerase como la más precisa, aunque de ninguna manera sea la más adecuada.[9]

Pero todos estos imprescindibles encuadramientos que preservan la trascendencia de lo no otro no constituyen un impedi-

---

super librum Boethii de Sma. Trinitate, n. 28-39, pp. 297-291, editado en *Archives de Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34,1956.

9. *De non aliud* (h XIII) n. 7 : *"...præcisius utique li non aliud non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen"*, y más abajo añade: *"ex his igitur nunc plane vides de li non aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare ut in ipso tanquam in præcisiori* [así el manuscrito de Toledo en diferencia con *pretiosiori* del manuscrito de Munich], *ænigmate relucescat inquirentibus"*

mento para otorgar a lo no otro su legítimo alcance. La superación es propuesta por Nicolás apelando al válido recurso del enigma: una imagen o realidad sensible que tiene la propiedad de facilitarnos la imprescindible trasposición, *"transsumptio"*, en el ejercicio de nuestro conocimiento para que nuestro entendimiento acceda al nivel de inteligibilidad congruente con lo que se intenta conocer y de esta manera logre una mejor comprensión del principio. Tal enigma no será otro que el enigma de la luz, el cual se presenta como el más apropiado para esclarecer el modo de "ver", nuevamente el mismo término, el principio que Fernando enunciara.

El tema de la luz aplicado a Dios constituye ciertamente uno de los tópicos más frecuentes al que apela tanto la filosofía como la teología para referirse, de alguna manera, a la manifestación de Dios al hombre y al ascenso del hombre hacia Dios.[10]

No nos internaremos en su historia. Señalemos tan sólo que ha sido preferentemente la vertiente platónica y sobre todo neoplatónica, presente ciertamente en aquellos a quienes Nicolás denomina *"theologi"*, la que ha nutrido con sus consideraciones filosóficas la especulación cristiana.[11] Vayamos concretamente al texto cusano.

En primer lugar, llamar a Dios luz implica atribuirle el nombre de luz. Sin embargo, Nicolás nos advierte que ello sólo puede decirse de una manera muy especial. Dios no es luz que se contrapone a otra luz sino que es luz con anterioridad a toda luz (n. 8). No se trata entonces de una simple analogía que permita trasladar un concepto hasta su grado máximo. Si entonces retenemos para Dios el nombre de luz, tal luz adquiere el carácter de un principio: será lo no-otro que luce en la luz sensible.

10. En el universo cristiano tal temática aparece ya desde las palabras del Génesis hasta los textos del Nuevo Testamento donde Cristo es presentado como "la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (Evangelio de San Juan, Prólogo, c. 1). Señalemos a propósito de este tema la profunda elaboración agustiniana acerca de la iluminación que ha alimentado permanentemente la especulación medieval.

11. En este sentido remitimos a la extensa nota histórico-especulativa acerca de la metafísica de la luz, que ofrece la edición alemana: *Nicht-anderen*, herausg. P. Wilpert und K. Bormann, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 116-119.

El recurso a las características propias de la luz sensible le proporciona los elementos constitutivos del enigma de modo que facilite la comprensión de que la luz es no solamente lo no otro sino también que, en cuanto luz, que pone de manifiesto el principio aludido por Fernando.

Nicolás argumenta de esta manera: por cuanto la luz sensible en relación con la visión de lo sensible aparece como aquello sin lo cual la visión nada puede ver, la luz es –como lo afirma la física o mejor la óptica de esa época– la terminación o definición del color. En consecuencia la luz es principio de ser, pues determina o define, y la luz es, asimismo, principio de ver –o sea, de un conocer– porque sólo por ella se accede a la visión. Es entonces evidente que si reconocemos lo no otro en cuanto luz, también debemos inferir que lo no-otro es, tal como la luz es, principio de ser y de conocer (n. 8).[12]

En consecuencia, como subraya Fernando a continuación, un mismo principio, tal como el enigma ilustra, es el principio del ser y del conocer y ello de tal manera que si se lo suprimiera nada queda ni en la realidad ni en el conocimiento, y este principio es Dios (n. 9).

Notemos, además, que Fernando al mostrar su comprensión del enigma propone la relación entre sonido y audición como fórmula similar a la de la visión.

Ahora bien, el hecho de que ambos interlocutores se hayan referido al principio de ser y de conocer como a un enunciado que no necesita explicitación porque se lo considera obvio nos invita a detectar las posibles fuentes que hayan proporcionado este conocimiento. En este sentido nos preguntamos por aquellos autores cuya presencia y cuyo influjo en el pensamiento cusano han sido reconocidos: Alberto Magno y Raimundo Lulio.[13]

12. No queremos dejar de señalar que Nicolás utiliza aquí el término *"conicimus"* de la misma familia que el término *"coniectura"*, lo cual, en consonancia con el lenguaje cusano, podría ser leído no sólo con "inferir" sino particularmente como "conjeturar", sin que ello implique restar vigencia al principio sino señalar el límite, porque la verdad en cuanto tal nos es inaprensible, según nuestro alcance respecto de los principios que enunciamos.

13. Cf. nota complementaria 2.2.

Contamos para ello con una referencia explícita e inmediata. En efecto, entre las notas marginales en las que Nicolás añadió su propio comentario al texto albertino acerca de *Los nombres divinos* del Pseudo Dionisio encontramos, en el marginal número 164, este texto: "Advierte cómo son los mismos los principios de ser y de conocer".[14]

Pues bien, el pasaje corresponde al capítulo primero del texto del Areopagita y en su comentario Alberto reflexiona sobre un término que la traducción del sarraceno destaca *"præaccepit"*,[15] es decir "recibió antes", en el sentido de que Dios ya tiene antes lo que el hombre adquiere luego de su ascenso al conocimiento de Dios. Por su parte, Alberto a este propósito comenta: "Recibió antes, en cuanto nosotros recibimos después, pues son los mismos los principios de ser y de conocer", y añade la fuente de esta enunciación, "tal como se dice en el libro I de la *Física*".[16]

Sin embargo debemos advertir que si bien Nicolás pondera el texto no por ello adopta la misma perspectiva interpretativa que el maestro de Colonia. En efecto, Alberto en su comentario añade la siguiente precisión respecto de la identidad del principio:

> Pero de modo diverso porque en cuanto tienen el ser en las cosas son principio del ser y tiene prioridad: en cambio, en cuanto son abstraídos por el intelecto son principios de conocimiento en nosotros y así son posteriores. Dios empero lo tiene antes porque no abstrae de las cosas sino que su ciencia es causa de la cosa.[17]

14. Cf. *Cusanus Texte* III, I: *"Nota quomodo sunt eadem principia essendi et cognoscendi".*

15. El texto de la traducción del Sarraceno dice: *"Propter quod ab omnibus ipse est segregatus et superignotus et omnium quidem substantialium cognitionem et virtutum terminationes simul et omnes supersubstantialiter in seipso* præaccepit *et super cælestes mentes incomprehensibili virtute est collocatus"* (PG. 3, 592B, d I, 28) y se reproduce en el *Comentario* de A. Magno en la página 28 (nuestro subrayado).

16. A. Magnus, ob. cit., c. 1, p. 28: *"Præaccepit, nos autem post accepimus: Sunt enim eadem principia essendi et cognoscendi ut dicitut in principio Physicorum",* Phy. l. I c. 1, 184 a 10-16.

17. A. Magno, ob. cit., ibíd.: *"Sed diversimode, quia secundum quod habent esse in rebus sunt principia essendi et sunt priora, secundum autem*

En el planteo de Nicolás no se trata del modo de acceder a este principio que puede ser considerado desde Dios o desde el hombre, por tanto no entra en consideración, como en el texto de Alberto, la contraposición entre la ciencia de Dios y la del hombre, sino que es suficiente para Nicolás afirmar, como también lo hace Alberto, que en Dios el principio es el mismo y de alguna manera también lo será para el hombre que es imagen de Dios.

El otro autor en el cual se enuncia este principio es Raimundo Lulio.[18] El texto dice: "El *Ars* consignado anteriormente se funda, según mi juicio, en las verdades suscriptas de la filosofía. A causa de la admiración se comenzó a filosofar (I *Metaf* = *Met* A, 2, 982b, 125). Hay diez diferencias de la admiración [...], es decir cuestiones [...] es decir hay diez reglas de filosofar o sea de llegar desde lo conocido al conocimiento de lo desconocido. Son lo mismo los principios del ser y del conocer" (II *Met.*, a I, 993b 28, y *Física*, A 7,190a 16) y explicita a continuación:

> Hay nueve principios de ser en cuanto tal y otros nueve los principios de ser particularmente, en total dieciocho principios de conocer de los cuales puede colegirse el arte de saber todo.[19]

---

quod abstrahuntur per intellectum sunt principia cognitionis in nobis, et sic posteriora sunt. Unde dict Philosophus in Principio de Anima –l.1 c.1 402 b,7-8–· animal universale aut nihil est aut posterius·. Deus autem præhabet quia non abstrahit a rebus, sed sua scientia est causa rei".

18. La referencia la hemos encontrado en el libro de E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, p. 98 nota 69, en la que se remite al texto completo contenido en su obra *Nikolaus von Kues und Ramon Llull*, pp. 39-46, y que reproduce el texto del *codice* 83 de la Biblioteca Cusana en el cual se propone un resumen del *Ars generalis* de Lulio. Aunque el autor de este resumen no pueda identificarse, su redacción tiene mucho que ver, según Colomer –Haubst no piensa lo mismo, en su obra *Das Bild...*, pp. 336-339–, con Heimerico del Campo.

19. El texto citado por Colomer dice así: *"Fundatur prænotata ars meo indicio in veritatibus philosophiæ subscriptis. Propter admirari inceptum est philosophari, I. Met. Decem sunt differentiæ admirationis, id est quæstiones... ergo decem sunt regulæ philosophandi id est perveniendi de noto ad ignoti notitiam. Eadem sunt principia essendi et cognoscendi,* II *Met. et I Phys., Novem sunt principia simpliciter essendi, et totidem principia particulariter seu secundum quid essendi. Ergo duodeviginti sunt principia cognoscendi ex quibus potest colligi ars omnia sciendi".*

Notemos cómo en uno y otro autor se recurre a la autoridad de Aristóteles, lo cual muestra el peso de la tradición aristotélica para ambos autores, para justificar la referencia a dicho principio, aunque las conclusiones no sean las mismas. Notemos que en el caso de Lulio la mención del principio articula, según él, toda ciencia. Las referencias proporcionadas nos permiten pensar en una tradición doctrinal frecuentada por Nicolás en la que este principio ha sido aceptado.

VIGENCIA Y APLICACIÓN DEL PRINCIPIO EN LOS DESARROLLOS DEL *DE NON ALIUD*

Sin embargo para el Cusano el punto central reside en explicitar la relación de este principio con lo no-otro. En este sentido propone dos consideraciones.

La primera tiene en cuenta la naturaleza propia de este principio: por ser tal goza de prioridad: "Por lo tanto el principio del ser y del conocer se presenta a sí mismo prioritariamente, como lo que sin tal principio en vano intentarías ver u oír" (n. 9), para el Cusano sería, en efecto, contradictorio si el principio no fuera al inicio, entendido obviamente no en el sentido de mera sucesión temporal, pues negaría su carácter de fuente.

Pero la segunda consideración parte de la intención o propósito que moviliza el deseo de ver u oír y desde ese punto de vista lo primero es aquello que se desea conocer, es decir lo otro, y no el principio que, siendo asimismo medio y fin, es reconocido después: "Además porque se da la intención respecto de lo otro que deseas ver u oír, no quedas fijado en la consideración del principio, aunque ello sea el principio, el medio y el fin de lo buscado" (n. 9). Con todo, ello no implica desconocer el legítimo apetito de llegar a los principios. Sólo hay que tener en cuenta que no es posible alcanzarlo como es en sí mismo, por ello debemos fundarnos en la mediación de lo otro, tal como sucede con la luz:

> Ahora bien, todo aquel que busca, busca apoderarse del principio, si como Pablo dice de ello fuera capaz, lo cual como no puede realizarse al modo como es en sí, buscándolo ante lo otro dado que él mismo es otro, lo busca ciertamente en otro, así como la luz, que en sí es invisible a través de la vista del hombre [...] se busca que sea vista en lo visible. (n. 10)

Con ello reitera Nicolás un tema central en su especulación acerca de lo no otro: la mediación de lo otro para acceder a lo no otro. De esta manera se satisface el apetito intelectual por el conocimiento de los principios pero se señala, a la vez, que el camino transita a través de la singularidad de lo otro. Fernando ha denominado a este procedimiento *"clara manuductio et grata"*, es decir lúcida y amena orientación intelectual, y concluye su comprensión del principio explicado por Nicolás diciendo: "Dios significado por lo no-otro es, para todo, principio del ser y del conocer" (n. 9).

Nicolás, por su parte, si bien adhiere a la formulación de Fernando, sin embargo prefiere poner en un pie de igualdad el reconocimiento de lo no otro como principio y de este mismo principio acerca del ser y del conocer adhiere y por ello concluye: "Por lo tanto, o bien no es o bien eso que es no es conocido que es, sino por medio de lo no-otro, que es su causa, muy adecuada razón o definición" (n. 10). Desentrañar el ser de algo y definirlo, es decir enunciar su razón de ser –tales son las propiedades del principio–, sólo se logra desde la mediación de lo no otro *(per)*, y con idéntico lenguaje se expresará Fernando, más adelante, cuando explique qué es lo que entiende él por *"non aliud"*.

> Pues todo lo que es en tanto es, en cuanto es no-otro; y todo lo que se entiende, en tanto se entiende en cuanto se entiende que es no-otro, y todo lo que es visto verdadero, hasta tanto es visto verdadero, en cuanto es visto no-otro. (n. 15)

LA FÓRMULA *"FORMA DAT ESSE ET COGNOSCI"*: LA FORMA DA EL SER Y EL SER CONOCIDO

La problemática en torno a la causalidad de la forma ha sido tratada, bajo diversas formulaciones, repetidamente por Nicolás en sus obras.[20] Ahora bien, el enunciado aquí propuesto aparece en el contexto de una pregunta que Fernando hace acerca del

20. Ver, por ejemplo, *De dato Patris luminum* (h IV) c. 2: n. 98; *De genesi* (h IV) n. 147; *De possest* (h XI, 2) n. 28 etc., *"universalis essendi forma quia dat omnibus esse"*.

universo (n. 32). En su respuesta Nicolás no sólo afirma que "nada ha sido creado sin razón, sino que de ninguna manera comprendo esa razón creadora". La explicación provoca la perplejidad de Fernando, quien objeta: "Lo que precede al ser se comprende difícilmente" (n. 32), es decir, para que algo nos sea comprensible, deberá ser. En consecuencia aquello que precede al ser no parece estar en el horizonte de nuestra comprensión.

A este planteo responde Nicolás con la taxativa enunciación del principio: "la forma da el ser y el ser conocido" (n. 33), es decir, la forma es la fuente del ser y de la cognoscibilidad.

Ello es coherente con la explicación anterior del Cusano acerca de la *"mundi rationem"*, la cual en sí misma excede nuestro conocer. Sin embargo, Nicolás orienta su explicación en otra dirección; adelantándose, quizá, a una posible objeción de Fernando, afirma: "lo que no está formado *[informatum]* porque precede o sigue no es comprendido, como Dios, la *hyle* y la nada" (n. 33). Sólo hay una manera de alcanzarlos: es verlos, con la visión de la mente, por sobre o por fuera de la comprensión. Pero ello no es comunicable a otros, porque nuestra comunicación sólo puede cumplirse apelando al lenguaje del ser y por tanto también a la forma que es la fuente del ser y del conocer. Así se expresa Nicolás:

> Cuando con la visión de la mente alcanzamos aquellos [los no formados], alcanzamos por sobre o por fuera de la comprensión, pero no pudiendo comunicar la visión sin la palabra, sin el término ser, no podemos explicar lo que no es, porque de otro modo los que oyen no comprenderían. (n. 33)

Como en otras ocasiones recurre el Cusano a un símil. Es necesaria, nos dice, una actividad por parte de quien quiere expresarse usando su mente, y para ilustrar su pensamiento propone un símil: utilización de un vidrio de color para ver un objeto. El vidrio nos permite conocer dicho objeto pero bajo un determinado modo porque depende del color del vidrio. Tal acontece, por ejemplo, si miramos la nieve, de suyo blanca, a través de un vidrio rojo. Ahora bien, ¿qué es lo que ha sucedido?

Nicolás explica: la mente obra de la misma manera viendo lo informado. Es decir, lo que de suyo no tiene forma, recibe por medio del "vidrio rojo" la forma para ver lo informado. Dicha forma,

como toda forma que es principio de cognoscibilidad, permite comunicar lo que se ha visto conforme a nuestro modo de expresarnos, es decir, apelando a la formulación racional porque es la manera de comunicar lo que hemos visto. Notemos que la forma propuesta no suprime o reemplaza lo visto sino que tan sólo nos permite mostrarlo según nuestro modo de conocer (n. 33). Así pues la vigencia del principio no se interrumpe, sólo se modifica el modo de ampliación.

En realidad el principio mismo ya aparecía de alguna manera supuesto en las afirmaciones desarrolladas en el capítulo V a propósito de la inteligencia que Fernando manifiesta acerca de lo no-otro. Citemos, por ejemplo, algunas de las muchas afirmaciones de Fernando, las cuales merecieron la aprobación de Nicolás:

> Pues el ser o el entender algo fuera de lo no-otro ni siquiera me es posible imaginarlo, de manera tal que si intentara ver la misma nada y el ignorar sin lo no-otro, intentaría ver inútil y vanamente. [...] Pues todo lo que es, en tanto es en cuanto es no-otro [...] y todo lo que es visto verdadero, hasta tanto es visto verdadero, en cuanto es visto no-otro. (n. 15)

La novedad profunda de la propuesta cusana consiste, a nuestro entender, que en la denominación lo no-otro se implican los principios fundamentales del ser y del conocer y que con ello ha alcanzado el mayor nivel de profundización, concentración y unidad en su especulación acerca del principio supremo.

Jorge Mario Machetta

1.5. PARTICIPACIÓN Y ALTERIDAD

ASPECTOS GENERALES DEL PROBLEMA

En los primeros capítulos de la obra, Nicolás de Cusa ha mostrado de qué modo la definición que se define a sí misma define todo, siendo la misma el concepto absoluto o principio de todo lo real.[1] Puesto que el mismo movimiento de definición de sí mismo es el que define todo, tal principio primero es todo en todo y nada de todo, vale decir, cumple dos condiciones que aparecen como propias a su ser principio: el ser-sobre todo y el ser-en todo. Sin embargo, la novedad de este nombre enigmático *"non aliud"* para referirse al principio se encuentra en que tal denominación hace referencia a la noción de alteridad: ser principio implica la exclusión de sí de toda alteridad, a la vez que la precedencia y fundación del ámbito de toda alteridad posible. Al mismo tiempo, la fundación del ámbito de la alteridad sólo es posible en virtud de la participación del principio no-otro.

Así pues, participación y alteridad están siempre ligados: la participación sólo es posible en la alteridad y la alteridad sólo tiene su ser en la medida en que en ella se participa la no alteridad del principio.

Al mismo tiempo, "no-otro" y "otro" no deben ser entendidos como opuestos ya que lo "no-otro" no puede oponerse a nada. Así, a pesar del abismo ontológico entre aquello que es "otro" y su fundamento lo "no-otro" que siendo presente en él es lo "otro de

1. Cf. nota temática 1.2.

los otros" *(aliud aliorum)*, esta otredad no implica ser-otro, es decir, no implica alteridad. En las *Proposiciones* que se posponen al texto Nicolás de Cusa refiere de manera sintética esta peculiar "oposición sin oposición" entre lo no-otro y lo otro: "Quien ve cómo lo no-otro, que es lo otro de lo otro mismo, no es lo otro mismo, ese tal ve lo otro de lo otro mismo, lo cual es lo otro de los otros [...] tal, verdaderamente, ve cómo lo no-otro, lo cual es lo otro de lo otro mismo, no es participado por lo otro mismo, porque por ello mismo no es lo otro, sino que en ello mismo es ello mismo, pero lo otro es participado por los otros" (Prop. XVIII, n. 123). En esta misma proposición puede advertirse, además, que la participación de los llamados "otros" sólo puede darse en el plano de la otredad.

Si el principio no participara su identidad a la otredad entonces no habría nada, pues la identidad de cada singular es precisamente su no-otredad. En esta nota abordaremos, por una parte, la noción de alteridad, y por otra la de participación para abrir paso a la noción de singularidad tal como el Cusano la propone.

EL TEMA DE LA ALTERIDAD EN *DE NON ALIUD*

Antes de introducir la noción de "otro" para referirse al ámbito de la alteridad[2] que oficiará en el texto como nombre para la multiplicidad, Nicolás de Cusa muestra su preferencia por la denominación *"non aliud"* respecto de la de *"unum"* tal como es entendida por Platón y los neoplatónicos: "...sin embargo, siendo lo uno no-otro que lo uno, es otro del mismo no-otro. Por lo tanto «no-otro» es más simple que «uno»" (n. 13). Puede resultar sorprendente que en una obra donde claramente el Cusano se inscribe en la tradición neoplatónica de pensamiento –baste pensar en la profusa referencia a Dionisio y a Proclo–, el clásico binomio uno/múltiple sea cambiado por el de no-otro/otro. Por otra parte, la misma noción de alteridad no es ajena a la tradición neoplatónica, sin embargo es tomada en un sentido muy distinto en el Cusano.

2. Tomaremos como sinónimos los términos *"aliud"* y *"alterum"*, de modo que nos permitimos usar en castellano el sustantivo "alteridad" (en latín, *alteritas)* en lugar del más apropiado "otredad" (en latín, *alietas*).

Como se sabe, Platón en el *Sofista* tematiza el "no ser" y presenta cinco géneros irreductibles entre sí.[3] Entre ellos se encuentra lo "otro" o "diferente" *(héteron)* como opuesto a "lo mismo" *(tautón)*[4] y es uno de los géneros en el sentido en que atraviesa a todos los demás géneros que son diferentes entre sí por "participar de la forma de lo diferente" *(héteron).* El binomio "mismo-diferente" vuelve a ser recreado muy frecuentemente por Plotino y por Proclo. Para estos autores, el *nous*, posterior a lo uno, es el ámbito del uni-múltiple o de la identidad-alteridad, precisamente por tratarse de la unidad vuelta hacia sí misma como otro. En el *Comentario al Parménides* de Proclo, que tanto ha frecuentado el Cusano, el binomio *tautón-héteron* –traducidos al latín por *idem-alterum*–, son instancias posteriores a lo Uno mismo.[5] El neoplatonismo cristiano ha subsumido el *nous* neoplatónico en la Trinidad, sin embargo cabe señalar que, sobre todo a partir de los chartrenses, ha expulsado la alteridad fuera de la mente divina. Sólo la mente divina resulta el principio o forma de ser de todo y la alteridad se encuentra del lado de la mutabilidad, la materia, la potencia. Acaso haya que buscar aquí la fuente directa de la alteridad cusana.[6]

Sin embargo, si consideramos el desplazamiento de lo "uno" neoplatónico hacia lo "no-otro", el de la alteridad neoplatónica hacia la mutabilidad y el de la multiplicidad hacia esta misma "otredad", todo esto combinado hace que la doctrina cusana tenga un sello propio.

De un lado, la denominación "no-otro" permite mostrar el carácter reflexivo del principio que puede así definirse a sí mismo, vinculando su propia unidad con su igualdad mediante un nexo.

3. Sobre la relación entre esta noción platónica y *De non aliud,* véase Egil A. Wyller, "Zum Begriff «non aliud» bei Cusanus", in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1970, pp. 419-443.

4. Cf. *Sofista*, 254 d-255 d. Seguimos la propuesta de traducción de Néstor Cordero en Platón, *Diálogos* V, Madrid, 1998.

5. Véase el análisis que realiza E. Wyller, ob. cit., p. 422, acerca de la traducción de *"héteron"* por *"alterum"* y no por *"aliud"*, y las distintas implicancias de *"alteritas"* y *"alietas"*.

6. Cf. Karl Bormann, "Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der «Andersheit» und deren Quellen", *MFCG*, 10, 1973, pp. 130-137.

Así el carácter reflexivo del *nous* neoplatónico es asumido por el mismo principio. *"Non aliud est non aliud quam non aliud"* (n. 18) es la fórmula trinitaria en la cual se pone en evidencia que la definición que define todo se define a sí misma, es decir que el principio que todo fundamenta se autofundamenta como principio indistinto (uno) de toda distinción (trino) pues él mismo es indistinta-distinción (unitrino). De otro lado, sólo a partir de este carácter relacional del principio puede entenderse a lo principiado como una trama relacional donde el elemento que le confiere identidad a cada singular sea, al mismo tiempo, el que permita diferenciarlo de los otros otros. Por esta razón, todo el análisis cusano de la alteridad, que ocupa fundamentalmente los capítulos VI al IX, será realizado desde la perspectiva de lo no-otro: solamente viendo esta presencia de lo no-otro en lo otro, lo otro podrá aparecernos como idéntico a sí mismo y diverso de los demás.

Ahora bien, este "otro" definido desde la perspectiva de lo "no-otro" se presenta con las siguientes características en cuanto a su posibilidad de ser y de ser conocido:

- su ser es *ab alio*, es decir es a causa de otro que no es sí mismo, lo no-otro (n. 20);
- por tanto, carece de la suficiencia ontológica de su causa: cesando lo no-otro cesa lo otro (n. 22);
- todo lo otro tiene opuesto pero ese opuesto no es lo no-otro, lo cual se pone de manifiesto en la fórmula "el cielo es lo otro del no-cielo" (n. 20);
- todo lo que tiene opuesto puede ser dicho o pensado, lo otro es cognoscible en tanto otro, es decir en cuanto definible con relación a otro otro, su opuesto (n. 21);
- sin embargo no es cognoscible en cuanto a su no-otredad, es decir en cuanto definible con relación a sí mismo, no puede ser ni ser visto fuera de lo no-otro (n. 25), y
- así, la razón de cada otro resulta incomprensible; sólo es posible que la mente "vea" lo formado por medio de la forma como a través de un vidrio rojo (n. 33), sólo la forma da el ser y el ser conocido.[7]

7. Cf. Nota complementaria 1.4.

De esta manera, la identidad propia de lo otro es ser no-otro que sí mismo. Su identidad es la no-otredad. Sólo su no-otredad le confiere su otredad: no puede ser otro para otro sino no es no-otro que sí mismo. Con todo, esta presencia de lo no-otro en lo otro es participada y precisamente la participación es lo que permite que la identidad de cada cosa sea, al mismo tiempo, el principio de su distinción.

LA PARTICIPACIÓN EN *DE NON ALIUD*

Vimos cómo Nicolás de Cusa se preocupa en la primera parte de la obra en articular las nociones de "otro" y "no-otro" ofreciendo una afinada y original caracterización de ambas. El tema de la participación, en cambio, es introducido de modo directo en el capítulo X a propósito de lo que sostienen "algunos teólogos" para los cuales la creatura es *participatio dei* (n. 36). A partir de allí se utiliza una noción de participación que no es explicitada, por lo cual han de suponerse otros desarrollos cusanos acerca de la misma a fin de evaluar con precisión qué se entiende por ella.

En primer lugar, se impone decir que *"participare"* no tiene en la obra cusana el significado de *"partem capere"*.[8] Ni la creatura que participa "toma parte" en Dios, ni Dios se participa multiplicándose o tomando parte en la creatura. El participar *(participare)* del ser de Dios de la creatura se da en la medida en que Dios se participa *(participari)*. Participarse para Dios no es otra cosa que comunicar su ser, y comunicar su ser es crear.[9] Dios no puede no comunicar[10] y al hacerlo no otorga un ser disminuido, de donde todo lo que en la creatura es diversidad, es decir al-

8. *De coni* (h III), n. 58: *"Non igitur participatur simplicitatis secundum partem, cum sit simplicitatis, sed modo, quo participabile est simplex secundum se totum"*.

9. *De vis dei* (h VI), n. 49: *"Creare enim tuum est esse tuum. Nec est aliud creare pariter creari quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus tamen maneas absolutus. Vocare enim ad esse, quæ non sunt, est communicare esse nihilo* [...] *...sic vocare est creare, communicare est creari. Et ultra hanc coincidentiam creare cum creari es tu, Deus absolutus et infinitus, necque creans neque creabilis"*.

10. *De vis dei* (h VI), n. 4: *"Deus non potest non comunicare"*.

teridad, no proviene de él ni de ninguna causa positiva.[11] Sin embargo, todo el ser que la creatura es no es sino participación de Dios, como afirman "algunos teólogos" (n. 36).

El tratamiento del tema comienza en *De non aliud* con la alusión a la dimensión lingüística: "Todo nombre es lo que es, por participación del mismo [no-otro, en cuanto nombre innominable]", para desplazarse a la dimensión ontológica "de esta forma se participa lo imparticipable en todos" (n. 36). Así, el clásico binomio participante-participado *(participans-participatum)* se enriquece con un vocabulario adoptado decididamente por Nicolás de Cusa desde *De coniecturis*[12] y que proviene de Proclo. La nomenclatura acerca de la participación propone una tríada: *imparticipabile, participatum, participans*:[13] lo que se participa en todos los participados es en sí mismo imparticipable.

La mención de la imparticipabilidad del principio considerado en sí mismo hace alusión precisamente a su inmultiplicabilidad y refuerza la perspectiva de que su participarse es comunicarse sin agregar ni disminuir nada a su ser. Por otra parte, al ser su propio ser el que se participa sabemos que nada de lo participado está fuera del principio. Acaso la manera en que es explicado en *De coniecturis* pueda aclararnos esta perspectiva en torno del principio. Allí dice Nicolás que según la coincidencia de opuestos la unidad debe entenderse a la vez como imparticipable y participable, imparticipable en sí misma, participable en la alteridad.[14] Esta

11. Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, n. 98, Int., trad. y notas J.M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, Buenos Aires, 2004: "Por otra parte, dado que lo máximo mismo está lejos de toda envidia, no puede comunicar el ser disminuido en tanto tal. En consecuencia, la creatura que es «ser-que-proviene-de» no tiene todo lo que es, o sea, la corruptibilidad, la divisibilidad, la imperfección, la diversidad, la pluralidad y demás cosas similares proviniendo de lo máximo que es eterno, indivisible, perfectísimo, indistinguible, uno, ni tampoco desde alguna causa positiva".

12. Cf. Michael Thomas, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430-1450)*, Münster, 1996.

13. Ibídem, pp. 24 ss.

14. *De coni* (h III), n. 98: *"Nam unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito et dictorum capacitatem subintrabis. Unitas enim*

misma coincidencia aparece expresada en el enigma *"non aliud"* pues, como indicamos más arriba, la fórmula misma encierra de algún modo la alteridad pero en el modo de su negación, es decir, en tanto identidad. Lo participado, por su parte, tiene su ser recibido del que siendo imparticipable se participa y por la misma razón alberga en sí esta misma coincidencia entre identidad (su ser sí mismo) y diferencia (su ser otro), que es un no-ser relativo (cf. *Propos.* XIV y XV).

En la doctrina cusana explicitada en *De non aliud,* entre lo imparticipable que se participa y lo participado no hay espacio para instancias intermedias. Así, cuando el análisis es desplazado al nivel de las esencias, Nicolás de Cusa rechaza el carácter separado de las esencias platónicas: sostener esto implicaría que estuvieran precedidas de lo no-otro y seguidas por lo otro. Sólo lo no-otro es esencia de las esencias y todas las esencias son a partir de lo no-otro pero no separadas sino en los otros, de tal modo que fuera de ellos no son (n. 38). Cada esencia puede ofrecer, según el Cusano, una ilustración clara de la tensión entre lo visto en su ser incorruptible e imparticipable –en lo no-otro– y eso mismo que, sin embargo, participándose en otro, sólo subsiste en otro en virtud de tal participación: "Cuando ves la esencia en otro, como en Sócrates ves la humanidad, ves a la misma humanidad otra en otro... Si en cambio la vieras separada de otro y en lo no-otro, es decir, conforme a la naturaleza de ella misma, en aquello en que la ves, la ves a ella misma incorruptible" (n. 37) De esta manera se muestra cómo lo no-otro no se multiplica en un mundo eidético de *rationes æternæ*; la razón es sólo una. En la medida en que lo que llamamos ideas o especies son numeradas no alcanzan a lo no-otro, sólo son denominadas por el intelecto. Pero cuando vemos por encima del intelecto ya no vemos una multiplicidad de razones sino una razón que se participa en todo (n. 39).

Aquella esencia de las esencias, razón de las razones, forma de las formas, es la igualdad eterna imparticipable que se participa y de la cual todo es participado. Esta misma igualdad es principio de la diferencia por más que la diferencia en cuanto tal

in sua præcisa simplicitate imparticipabilis est. Quoniam vero multitudo sine ipsius participatione non est, non quidem uti est, sed in alteritate participabilis est".

no proceda de ella. En efecto, tal participación en la igualdad según el más y el menos representa la precisión absoluta o identidad de cada cosa: *el cielo es no otro que cielo*, pero esto al mismo tiempo señala su alteridad... *y otro del no-cielo*. Si la cosa no tuviera un núcleo de identidad consigo misma que procede de su participación en la igualdad, no podría tener un ser relacional, no podría ser un "otro" para otro "otro". Tal identidad reside como vimos en la presencia en ella de lo no-otro (lo mismo o igual), vale decir en la manera en que lo no-otro se participa en ella. La participación en la igualdad determina la singularidad intransferible de cada ser, cada ser participa en calidad de único, en este sentido se trata de una singularidad positiva.[15]

Un esquema similar había sido desarrollado por Nicolás de Cusa en *De coniecturis* en términos de unidad-alteridad,[16] y previamente anunciado en *De docta ignorantia* como grados de contracción del universo.[17] Allí se muestra cómo todos los seres del universo –los singulares contractos– pueden ser captados conforme a los diversos grados de unidad y alteridad que los constituyen. Concibiendo la unidad como cierta luz y la alteridad como tiniebla, ausencia de luz o nada, traza Nicolás la célebre Figura Paradigmática que muestra cómo en el orden del ser creado estos dos extremos se dan imbricados.[18] El modelo presentado por Nicolás en esa obra es dinámico –tendiendo a mostrar tanto el descenso de la unidad en la alteridad como el regreso o ascenso de la alteridad a la unidad– y jerárquico: en cuanto la cosa es más cercana a la unidad, tanto más es una y tanto más noble.[19] La unidad en sí misma es incomunicable e inalcanzable pero se comunica o se participa en la alteridad y esta participación se da según grados. La alteridad, por su parte, no es comprendida fuera de la unidad en la cual participa. Atendiendo al binomio com-

15. Cf. G. von Bredow, "Der Gedanke der *singularitas* in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues", en *MFCG*, 4, 1964, pp. 381 ss.

16. *De coni* (h III), c. 9: *"De unitate et alteritate"*.

17. *De doct. ign.* (h I), II c. 6: *"De complicatione et gradibus contractionis universi"*.

18. Cf. *De coni* (h III), n. 41.

19. Cf. *De coni* (h III), n. 47.

plicación-explicación afirma Nicolás de Cusa que la simplicidad de la unidad no se participa ni sólo en cuanto simplicidad complicante ni sólo como explicación alterada, sino que es inteligida como participabilidad alterable y capacidad explicativa, como si fuese un modo de la virtud complicante de la unidad imparticipable, en una cierta coincidencia:[20] es decir el ser "otro" es una suerte de coincidencia entre unidad y alteridad.

Si bien en *De coniecturis* esta explicitación de la unidad en la alteridad es entendida por la mente que conjetura según cuatro grados, merece señalarse el lugar destacado que se ofrece a la singularidad: única realidad separada. Las diversas instancias de concordancia y diferencia como universales, géneros y especies no subsisten separadamente y cobran un nivel de especificidad única en el singular. En este sentido, resulta esclarecedora la referencia que realiza el Cusano tomando como ejemplo de singular a su amigo Juliano, a quien está dedicada la obra: así como la animalidad en los animales "animaliza", la humanidad en los hombres "humaniza", todo en Juliano "julianiza".[21] Apelando al lenguaje presentado en *De non aliud* podríamos afirmar que "todo en Juliano es no-otro que Juliano" o bien que siendo "el cielo no-otro que cielo todo en él «cieliza»".

En desarrollos posteriores, más cercanos a *De non aliud,* el Cusano retoma la noción de singularidad como *similitudo dei,* semejanza con el Intelecto divino creador.[22] Tal se determina según los grados de participación en la Unidad absoluta o en la Igual-

20. *De Coni* (h III), n. 58: *"Non igitur participatur unitas, ut est complicans simplicitas nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis eius participabilitas explicatoria quasi modus quidam virtutis ipsius complicativæ imparticipabilis unitatis per quandam coincidentiam intelligitur".*

21. *De Coni* (h III), n. 89: *"Singularitas igitur omnia singularizat, specialitas specializat, generalitas generalizat, universalitas universalizat* [...] *Hoc autem, quod in te Iuliano est iulinizare, in hominibus cunctis est humanizare, in animalibus animalizare, et ita deinceps".*

22. Cf., por ejemplo, *De Beryllo* (h XI/1), n. 26: *"Sic in universo, cui præsidet conditor intellectus, nihil penitus reperitur nisi similitudo sive conceptus ipsius conditoris"*; y posteriores a *De non aliud, De venatione sapientiæ,* h XII. n.67: *"Nec aliud est singularitas quam æternæ lucis similitudo. Singularitas enim discretio est. Lucis autem est discernere et singularizare".*

dad absoluta. Precisamente, en la Trinidad cusana concebida como *Unitas-Æqualitas-Nexus*, la unidad es principio de indistinción en tanto que la igualdad es principio de distinción. La singularidad depende al mismo tiempo de la participación en la unidad que confiere la identidad de cada cosa consigo misma y en la igualdad en tanto principio de distinción. Ambas conectadas son uno: el no-ser-otro que sí mismo es en la cosa al mismo tiempo un principio de distinción que no supone a la alteridad como principio.[23]

Si bien en *De non aliud* el principio de identidad de cada cosa, es decir el de su singularidad, se presenta desde el comienzo y se va completando con la doctrina de la participación en una forma o esencia única según diversos grados, tal doctrina parece no bastar para dar respuesta a la cuestión de la diferencia en términos de alteridad: ¿qué es lo que exactamente diferencia a un "otro" de otro "otro", "una piedra rojiza de otra... de dónde son otras recíprocamente?" (n. 44). La alteridad no procede de la participación en la forma sino que procede de aquello que puede ser formado. La materia es sujeto de toda alteración. Así pues, para responder a esta cuestión en *De non aliud* resulta insuficiente apelar al principio de identidad-singularidad; será necesario prestar atención a los desarrollos cusanos en torno de la sustancia, y por tanto de la materia.[24]

Claudia D'Amico

23. Sobre la diferencia entre la singularidad como *contractio universi* en las primeras obras y como *similitudo dei* en las últimas, ver Thomas Leinkauf: "Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio, singularitas* und *æqualitas* bei Nicolaus Cusanus", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXVII, 1994, pp. 180-211.

24. Cf. nota temática 1.7.

1.6. EL CARBÚNCULO

Las piedras preciosas desempeñan, en la obra del Cusano, un especial papel en cuanto enigmas. El significado de los enigmas se da a partir de la doctrina cusana acerca del conocimiento. El hombre no conoce a Dios en sí mismo; permanece ligado a conjeturas. Ciertamente tales conjeturas son, empero, expresión de la verdad. Así como el concepto del concepto necesariamente debe permanecer desconocido a fin de que la multiplicidad de los conceptos sea captable, así también el sí mismo de Dios debe permanecer oculto detrás de sus imágenes. Tal pensamiento pudo encontrarlo el Cusano en el Pseudo Dionisio.[1] La imagen original de Dios y el "final de las conjeturas" –como dice Wilhelm Dupré– es el único Jesucristo. Adecuadamente describe Gerda von Bredow los enigmas de esta manera: "Ellos no son conceptos fijos sino indicaciones para un movimiento del pensamiento, fórmulas para una perfección del pensamiento, el cual no deberá establecer un resultado separable de él".[2] En la medida en que un enigma es menos firme que un concepto, será, aparentemente de un modo paradójico, el enigma más preciso que un concepto.

¿Cuál es el papel que juegan las piedras preciosas en cuanto enigma? Ante todo la matemática proporciona el enigma central del conocimiento de Dios. Aquí se da particularmente la precisión matemática, la cual se coloca en primer término. Con todo,

1. Cf. por ejemplo n. 25.

2. Gerda von Bredow, "Gott der Nichtandere", en *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Gesammelte Aufsätze, 1948-1993, Münster, 1995, p. 52.

precisamente el carácter no firme de muchas imágenes, sean éstas tomadas de la naturaleza o de la cultura, proporciona en contraposición a las imágenes matemáticas la prevalencia de la movilidad vital. Entre las imágenes no matemáticas asumen las piedras preciosas una importante posición. Esta característica se hará explícita cuando se mencione tan sólo el título de una de las obras capitales del Cusano, el *De Beryllo*.

Pero también en otros lugares se encuentran las imágenes de las piedras preciosas en el Cusano. Para la proposición de imágenes respeto de Jesucristo, Dios hombre, la imagen del magneto es típica, como Klaus Reinhardt ha expuesto,[3] mas también entre las piedras preciosas nosotros encontramos en el enigma bíblico[4] de las perlas[5] una tal imagen. En relación con esta imagen de la piedra preciosa fundamenta el Cusano su teoría del enigma: "El reino de Dios sólo puede ser descripto por medio de semejanzas. Necesariamente quien anuncie el reino de Dios debe poseer dos cosas: primero, que él mismo conozca aquello que está por sobre toda creatura, pues nosotros sólo hablamos de lo que conocemos –Jo. 3,11–, y en segundo lugar que aquello nos lo aclare de modo humano, porque nosotros de otro modo no lo veríamos. Empero esto podría tan sólo suceder por medio de aquello que desciende desde el reino de los cielos y asume órganos humanos y que habla como un hombre. Acerca de aquello que no es decible, el hombre no puede hablar, sólo lo hará por medio de semejanzas".[6] De igual modo la perla es una imagen del hombre que tiende hacia la filia-

3. Klaus Reinhardt, "Im Anfang war der Magnet. Ein Beispiel für Imagination im Sermo CCXII des Nikolaus von Kues", en J.M. André, G. Krieger y H. Schwaetzer (eds.), *Intellectus und Imaginatio*, Amsterdam, 2002, pp. 119-134: "El Cusano utiliza el magneto en muchos lugares en sus obras, juntamente con el berilo, esta piedra es para el Cusano probablemente la más prominente representante tomada del mundo de las piedras. Como ejemplo citemos el Sermo CLVIII".

4. En primer lugar se piensa espontáneamente en la Biblia cuando se pregunta por una fuente de inspiración acerca de las piedras preciosas. Sin embargo, la descripción de la nueva Jerusalén con sus puertas de costosas piedras no juega para él ningún rol.

5. Mt. 13,45. Parábola acerca del comerciante que busca perlas preciosas.

6. Sermo CXXVII (h XVIII/1), n. 1-2. "*«Simile est regnum cælorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas, et inventa una pretiosa vadit et ven-*

ción divina.[7] La perla en cuanto tal es una excelente imagen para este tema: una perla crece, como la sabiduría en lo íntimo del hombre, oculta en el interior de una ostra, inadvertida e invisible para el mundo. Ahora bien, con ello la relación del hombre exterior e interior tal como el Cusano recibió de Agustín y del Maestro Eckhart es llevada exactamente a una imagen.[8] Para este tema apenas puede darse realmente una imagen más apropiada que la de la perla en la ostra, que el Cusano –si uno ha de creer a Alberto– también pudo encontrar en su Mosela natal.

> Se dice también que las ostras ante un rayo, similar a un aborto sacan afuera las perlas. Y por este motivo se las en-

dit omnia quæ habet et emit illam». Matthæi 13. Regnum cælorum non potest nisi per similitudinem describi [...] *Oportebat igitur evangelizantem regnum Dei in se duo habere, scilicet quod ipse sciret illa, quæ sunt supra omnem creaturam, quia quæ scimus loquimur; et deinde, quod illa humaniter nobis exprimeret, quia alias non intellegeretur. Hoc autem aliter fieri non potuit nisi per eum, qui venit de regno cælorum et assumpsit organa humana et locutus est ut homo. De ineffabili vero non potest homo loqui nisi per similitudinem".*

7. *De filiatione Dei* c. 1 (h IV n. 52): *"Ego autem ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quæ et theosis græce dicitur".* Acerca del nacimiento de Dios en el alma, en el Cusano y en Eckhart, véase Klaus Reinhardt, "Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues", en Reinhardt Klaus y Harald Schwaetzer (Hgg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, Regensburg, 2004 61-78.

8. Meister Eckhart, Traktat 3: *Von Abgeschiedenheit*, en Meister Eckhart, *Werke in zwei Bänden*, Hg. v. N. Largier, Frankfurt, 1993, II, 449: *"Die Meister sagen, daß in einem jeglichen Menschen zweierlei Menschen vorhanden sind: der eine heißt der äußere Mensch, das ist die Sinnlichkeit; diesem Menschen dienen die fünf Sinne, und doch wirkt der äußere Mensch kraft der Seele. Der andere Mensch heißt der innere Mensch, das ist des Menschen Innerlichkeit. Nun sollst du wissen, daß ein geistiger Mensch, der Gott liebt, die Kräfte der Seele im äußeren Menschen nicht mehr in Anspruch nimmt, als die fünf Sinne notwendig bedürfen* [...] *Und was die Seele über das hinaus, was sie den fünf Sinnen zuwendet, an Kräften besitzt, diese Kräfte gibt die Seele alle dem inneren Menschen.* [...] *Nun sollst du wissen, daß der äußere Mensch sich in Betätigung befinden kann und doch der innere Mensch davon gänzlich frei und unbewegt bleibt".*

cuentra también en los ríos, en el Mosela y en muchos ríos de la Galia, en la arena.[9]

Sin comparación es el berilo[10] más conocido que la perla. Para el Cusano sirve como imagen sensible del proceso del conocimiento.

> El berilo es una piedra brillante, blanca y traslúcida. Se le da, a la vez, una forma cóncava y convexa y quien por medio de ella ve a través, alcanza primeramente lo invisible. Si al ojo del intelecto se le proporciona correctamente un berilo de intelectual medida, el cual tiene al mismo tiempo la más alta y la más pequeña forma, alcanzará a través de su mediación el principio imparticipable de todo.[11]

La descripción del berilo la encuentra el Cusano también en Alberto. Éste anota no solamente que el berilo es una piedra preciosa traslúcida de color blanco, sino que además proporciona el motivo de ello: parece que en el berilo el agua aún se mueve. Esto es una muy importante característica,[12] pues para Alberto una piedra está constituida por tierra y agua. En ella la tierra tiene siempre la prevalencia, pues casi todas las piedras, así sostiene firmemente Alberto, se hunden en el agua.[13]

Esto vale asimismo para la piedra pómez y otras piedras volcánicas, al menos cuando alguien las pulveriza: el polvo se hunde en el agua hasta el fondo. Piedras traslúcidas son aquellas que son llamadas piedras preciosas.[14] Éstas contienen agua que uno, si las somete a un fuego fuerte, las ve vaporizarse. Esta agua es concausa de que sea traslúcida. Cuanto más elevado es el componente de agua de una piedra, tanto más preciosa será.

9. A. Magno, Liber II, *Mineralium*, tract. II e. 11 (ed. Borgnet V, 41).

10. Cf. Isabelle Mandrella, "*De beryllo* – Die richtiqe Brille gewährt Einblick in die Koinzidenz", *Litteræ Cusanæ*, 4, 2004, pp. 67-78. Asimismo, K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München, 2001.

11. *De beryllo* (h XI/1), n. 3. Traducción castellana inédita de J.M. Machetta.

12. A. Magno, Liber II, *Mineralium*, tract. II, c. 2 (ed. Borgnet V, 32).

13. A. Magno, Liber I, *Mineralium*, tract. I, c. 2 (ed. Borgnet V, 2 ss.).

14. A. Magno, Liber I, *Mineralium*, tract. I, c. 3 (ed. Borgnet V, 4).

En este sentido el berilo es, si uno le atribuye un movimiento propio, semejante a una "piedra viviente".[15] En este enigma se volverá explícita con ello, asimismo, la propiedad fundamental de la imagen sensible: su movilidad, su no ser compacto.

Una otra conocida piedra preciosa se encuentra en la imagen del "diamante" en la obra *De Mente.* El espíritu es, sobre la base de la capacidad de pensamiento congénita, una imagen viviente de la verdad eterna. En ella resplandece la verdad de todo el mundo de tal manera como el vértice más finamente tallado de un diamante podría reflejar el mundo y si fuera viviente podrían encontrarse en él las imágenes y los conceptos de todo.[16] El diamante no es solamente una imagen destacada, sino que el Cusano con toda precisión lo ha llevado a su punto álgido, que la imagen ha de elevarse a sí misma, a fin de ser una imagen cabal. Con seguridad el diamante alcanza el más lúcido y más pequeño punto de reflejo, sin embargo no por ello es absoluto. Efectivamente el enfoque radica precisamente en esto: que uno debe pensar en un diamante viviente, o sea que conscientemente debe dejar de lado los datos proporcionados sensiblemente, a fin de que pueda generar una imagen dinámica e interior.

En consecuencia, el Cusano busca una imagen tal que efectivamente en tanto es adecuada destruye el abandono del hombre a un conocimiento conjetural y en imágenes. El conocimiento por imágenes será superado por medio de y en el conocimiento por imágenes. A primera vista parece que en el *De non aliud* el carbúnculo –el enigma de una piedra preciosa más abarcativo después del enigma del berilo y que se extiende por tres capítu-

15. A propósito conviene advertir que junto al traslúcido berilo de Alberto se da otra descripción: la del pintado al óleo. Cf. Vicentius Bellov, *Speculum naturale*, Duai, 1624, Liber VIII, c. 48 (el *Speculum naturale* y su autor pertenecen al siglo XIII). Mientras que con ello se entiende propiamente el berilo, tal como hoy también es entendido, el berilo según Nicolás y según Alberto debe haber sido un cristal de roca: los lentes. El Cusano poseía un adminículo semejante, como podemos verificar en el inventario de su legado (véase n. 122: *Item capseta cum ocularíis*). Cf. Giovanni Mantese, *MFCG*, 2, 1962, pp. 85-116, sobre este punto p. 102, por tanto proviene etimológicamente del berilo. Véase Maximilian Glas, en *Extral. Apis*, 23, 2002, Aquamarin & Co., pp. 4-7.

16. *De Mente*, c. 5.

los– no concuerda con esta significación antropológica de las imágenes de las piedras preciosas. Sin embargo, una atenta lectura juzga de otro modo.

Con el carbúnculo se resumirán las consideraciones acerca del nuevo nombre de Dios "*non aliud*". Fernando,[17] el interlocutor definido como defensor del pensamiento aristotélico, sostiene firmemente que el pensamiento aprehende, a propósito de los diversos carbúnculos concretos, algo que es el propio ser del carbúnculo. Pero tal ser no debe uno pensarlo como ser material, sino que es el principio configurante y formante del carbúnculo, el cual actúa sobre la materia y hace de cada carbúnculo primeramente un carbúnculo. Este hecho puede uno entenderlo como una imagen de Dios en cuanto "no-otro". Pues Dios hace cada creatura singular, en primer lugar, precisamente tal creatura en cuanto él se participa a ella. En ese sentido sería Dios "no otro" que esa creatura, porque ella tiene su ser del ser de Él.

Sin embargo, a la vez, Dios no es idéntico con esa creatura, porque Él también, precisamente, en toda otra creatura es esa creatura, como el principio del carbúnculo en todos los carbúnculos. Este esquema pone de manifiesto que es un punto central la cuestión acerca de la relación entre la creatura y el creador. ¿Por qué el Cusano ha elegido para su ilustración al carbúnculo?[18] El punto de partida de toda su reflexión es que el cardenal llama la atención de sus interlocutores hacia dos carbúnculos, los cuales, aunque el diálogo se prolongue en lo profundo de la noche, iluminan de por sí en la oscuridad de la habitación, y ciertamente cada uno de modo distinto, con lo cual expresan la diversa participación en el principio del carbúnculo. Una piedra que ilumina de por sí es una imagen significativa para el pensador, el cual con sus imágenes de las piedras preciosas busca una expresión para los hombres en cuanto imagen viviente de Dios. Pues la sobresaliente particularidad de los hombres es que desde sí mismo pueden arrojar luz hacia las cosas. El carbúnculo ofrece con esta propiedad muy ostensiblemente un símbolo que el diamante, o bien asimismo el berilo, no puede proporcionar en esta forma.

17. Cf. nota complementaria 1.1.

18. *De non aliud*, c. 11-13, ver sobretodo c. 13.

El carbúnculo vale, en consecuencia, como una piedra especial. Ya en Alberto se dice esto: el carbúnculo se comporta frente a las demás piedras como el oro respecto de los metales.[19] Alberto les adjudica las mayores y mejores beneficiosas propiedades y continúa así: "Porque el carbúnculo verdaderamente es bueno ilumina en la oscuridad como el carbón, y yo he visto un tal carbúnculo".[20] Asimismo el Cusano ha podido encontrar en Alberto el diferenciado poder de iluminación como muestra de la calidad. Una piedra que es de calidad inferior ilumina menos o realmente nada. Asimismo aquí se encuentran bajo la descripción del carbúnculo, además, diversas piedras. Para Alberto se trata del rubí; para Hildegarda, del granate.[21] A partir de esto se explican, nuevamente, las distintas propiedades. Pero el carbúnculo perfecto, el que brilla de por sí, es el rubí, "el espejo natural", es decir la obra de Hildegarda, presenta a Isidoro y a Arnoldo de Villanueva como garantes de esas propiedades del carbúnculo: ellos dicen que el carbúnculo es fogoso como el carbón y la noche no vence su esplendor.[22] Por este motivo el rubí vale, desde la Antigüedad, como "la piedra del sol". Junto a esto se presenta un otro trasfondo del rubí. El rubí vale también como la piedra del conocimiento y de la sabiduría. Así lo sostiene Parsifal cuando pisa por primera vez el castillo del Grial, y porque él nada pregunta, ella debe dejar nuevamente en la desgracia una espada de Amfostas. Wolfram de Eschenbach puntualiza expresamente que la empuñadura de la espada es un rubí (239-21). En *Jüngeren Titurel* de Alberto de Schafenberg se encuentra además la advertencia: cuando Lucifer en la disputa de los cantores fue vencido en el castillo de Wart y por ello derrocado, se le rompió una punta de su corona. Ésta había sido un rubí. Ocasionalmente será también puesto en relación con el Santo Grial.

Pasos como éste muestran que el significado del rubí no solamente descansa en lo religioso o bien místico, sino que la fuerza de iluminar por sí mismo puesta de manifiesto con él hubo de ser para el Cusano de una particular fascinación, puesto que él ha po-

19. A. Magno, Liber II, *Mineralium*, tract. II, c. 3 (ed. Borgnet V, 32).

20. Ibídem.

21. El Cusano no distingue entre el carbúnculo, el rubí o el granate.

22. *Speculum naturale*, Liber VIII, c. 51.

dido construir con el carbúnculo un enigma especialmente apropiado y sin embargo también encierra un peligro la ambivalencia de un "portador de luz", sea en sentido divino como en sentido luciferino. De ahí en más se hará patente por qué el Cusano por una parte elige como imagen al carbúnculo a fin de ilustrar la relación de creador y creatura, y por otra por qué es cuidadoso para enunciar directamente las consecuencias antropológicas.

Cuando el Cusano, en ocasión del carbúnculo discute la cuestión acerca del panteísmo, es decir, sobre la identidad de Dios y mundo (n. 47), acentúa el orden previo del "no-otro" antes del universo en relación con la simultánea implicación del ser en las cosas sin que sean ellas mismas; entonces ésta es, precisamente, la descripción de las relaciones entre Dios y el hombre, como el Cusano ha desplegado en la justificación de Eckhart en las obras *De filiatione Dei* y *De dato patris luminum*.[23]

El enigma del carbúnculo lleva consigo –siempre que tenga una fuerza luminosa que provenga de su imagen– el enigma mismo, por cuya causa también el carbúnculo ha de ser enumerado entre las otras imágenes antropológicas acerca de piedras preciosas. Asimismo se hace patente la prudencia adoptada en la discusión con Eckhart, cuando uno tiene, a modo de ejemplo, ante los ojos cómo el *Speculum naturale* concluye su capítulo sobre el carbúnculo: la piedra preciosa arde, pero el carbúnculo la supera, hacia todas partes dispara luces como carbón encendido, cuya luz la tiniebla en ningún lugar logra anular. Ciertamente, si uno mira al carbúnculo, las llamas crepitan.[24]

Harald Schwaetzer
Traducción: Jorge M. Machetta

23. Ver Harald Schwaetzer, *Viva imago Dei*. 1. "Überlegungen zum Ürsprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus", en *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung einer zentraler Bilder in Werk des Nikolaus von Kues*, 2, Internationale Tagung junger Cusanusforcher/innen, Hrsg. Klaus Reinhardt, Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer, Maastricht, 2005, pp. 113-132

24. Ver *Speculum naturale*, Liber VIII, c. 51: *"Ardentes superat gemmas Carbunculus omnes. Nam velut ignitus radios iacet undique Carbo / fluius nec tenebræ possunt extinguere lucem / Quive flammas vibrans oculi micet aspicicutium"*.

1.7. LA SUSTANCIA

Los capítulos XI al XIII de *De non aliud* presentan algunas particularidades respecto del resto del texto. El pedido, por parte de Fernando, de un enigma con el objetivo de aclarar los desarrollos acerca de lo no-otro hasta aquí presentados abre a una serie de consideraciones que se diferencian respecto del resto del tetrálogo. La primera es temática. Como es sabido, el tratado se ocupa del principio primero bajo la denominación "no-otro" pero en estos capítulos se ocupa de las "otredades", más específicamente, de las sustancias sensibles que, como ha mostrado en capítulos anteriores, necesitan de lo no-otro para ser y ser conocidas. De este modo, estos capítulos se apartan del tema principal puesto que no se ocupan directamente de lo no-otro sino indirectamente –esto es, versando acerca de lo otro en tanto esto puede ayudarnos a comprender lo no-otro–. Otro aspecto que es exclusivo de estos capítulos es su terminología. Pues aquí se hace uso de expresiones que no son retomadas en otros capítulos. Los conceptos *"forma specifica"*, *"prima substantia"*, *"substantia absoluta"*, *"substantia intelligibile"* y *"forma essendi"* son distintas maneras que el Cusano utiliza para referirse al concepto de sustancia alcanzado por el intelecto.

Para mostrar cómo se articulan estos aspectos temáticos y terminológicos con las tesis centrales del tetrálogo será necesario, en primer lugar, exponer el tratamiento cusano de los conceptos de *sustancia*, *accidente* en el marco del "enigma" solicitado por su interlocutor para aclarar la relación que se da entre lo no-otro y lo otro; en segundo lugar, dar cuenta de la dimensión gnoseológica por medio de la cual accedemos de la sustancia sensible a lo no-otro; en tercer lugar, señalar la solución cusana a la objeción plan-

teada por Fernando acerca de la posibilidad de caer en un monismo que confunda creador y creatura; en cuarto lugar, señalar el lugar de la materia en estas especulaciones; y, por último, señalar algunas diferencias con la posición cusana respecto de la aristotélica para valorar adecuadamente su propuesta.

1) *Sustancia, accidente.* Si bien los capítulos XI a XIII suponen desarrollos anteriores, ellos mismos constituyen una unidad temática que permite acceder, desde otra perspectiva, a las tesis principales. En ellos Nicolás de Cusa se propone exponer la tesis central de la relación del principio con sus principiados: él es todo en sus principiados pero no se identifica con ninguno de ellos.

En primer lugar, el Cusano sostiene la tesis de la anterioridad ontológica de la sustancia sensible respecto de sus accidentes y la dependencia ontológica de los accidentes respecto de la sustancia. Los diversos accidentes son el medio por el cual se expresa la sustancia y lo que ellas tienen de accidental y externo no es lo esencial puesto que les adviene, como mostraremos, de su carácter sensible y material. La sustancia no es algo distinto de sus accidentes pero ella misma no es ningún accidente pues la sustancia no es ni el color, ni la dureza, ni la magnitud de las sustancias particulares. La sustancia precede y le da el ser a los accidentes sensibles (n. 43). Esta anterioridad de la sustancia la desliga de una relación de dependencia de los accidentes, pero no a los accidentes de su dependencia de la sustancia (n. 42).

El recurso al enigma del carbúnculo, al señalar la relación de la sustancia con sus accidentes, esclarece la relación entre lo no-otro y lo otro. La tesis de la anterioridad de la sustancia y de la dependencia del accidente respecto de la sustancia es la clave para esclarecer cómo Dios, denominado lo no-otro, es todo en todo "aunque nada de todo" (n. 21). Creemos que el Cusano, en el marco de este enigma, establece una analogía de proporción: la relación que se da entre lo otro y lo no-otro es equiparable a la relación que mantienen los accidentes con respecto a la sustancia. Los accidentes todo lo tienen de la sustancia mientras la sustancia no necesita de ellos pues posee un ser que es anterior e independiente del carácter accidental. De la misma manera, lo no-otro es anterior e independiente de lo otro –lo otro necesita de lo no-otro para ser y ser conocido–. Todo el ser que posee lo otro le viene de lo no-otro que no es distinto de ellos pero no se identifi-

ca con ninguno de ellos. Así podrá decir que quien dice ver a lo no-otro ve a algo otro y no a lo no-otro mismo que siempre antecede a lo que puede ser y ser visto (n. 103).

2) *Dimensión gnoseológica*. Los resultados hasta aquí obtenidos deben ser conjugados con el modo de acceso del hombre. El Cusano supone aquí una distinción entre dos operaciones cognoscitivas: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. El sentido sólo alcanza lo sensible. Lo que se quiere hacer presente en la sustancia material, por medio de los accidentes, traslada al sentido, que es afín a la naturaleza del objeto, aquello que es visible en esa sustancia. Y hay que recordar que a la sustancia de la cosa no le son constituyentes fundamentales (o sustanciales) los accidentes porque éstos son extrínsecos o sensibles. Así, en el enigma que está presentando, la luz del carbúnculo, traslada lo sensible visible a la luz que está en el ojo haciéndose con ello visible. Pero como lo que llega al sentido no es sino por mediación de los accidentes (el color, la figura, la magnitud), lo esencial no es lo alcanzado con el sentido. Lo que se alcanza con el sentido no es sino la semejanza de la sustancia (n. 42). Pero en sus operaciones puede el intelecto alcanzar a comprender también que la sustancia sensible no es distinta de sus accidentes (magnitud, color, dureza y otros) y que ella es todo lo que ellos son no siendo ella misma ninguno de esos accidentes. Así ella es todo respecto de cada uno de sus accidentes no siendo ella misma ninguno de ellos. El constituyente esencial de la sustancia sensible, la sustancia del carbúnculo, es considerado como aquello que está antes de los accidentes y que es alcanzado con el intelecto. Luego de estas operaciones singulares, el intelecto puede dar un paso más y ver que la sustancia del carbúnculo es "no otro que" la sustancia del carbúnculo. El intelecto puede repetir estas operaciones –tanto con el carbúnculo como con el sol, el magneto, el león y todo lo demás– llegando a ver lo sustancial en uno y otro sensible y contemplando en ello que lo no-otro es anterior a todo, como la sustancia inteligible a la sustancia sensible puesto que lo que se percibe es lo accidental mientras lo sustancial es anterior a ello (n. 42).

> De esta manera la mente contempla más allá de la luz sustancial inteligible el principio no-otro de la luz de los singulares, porque es lo no-otro de las sustancias singulares. (n. 43)

3) *El problema del monismo.* Ante estos desarrollos cusanos, Fernando plantea la siguiente objeción (n. 47): si el universo es uno como el carbúnculo es uno, ¿no se identifica lo no-otro con el universo? Pues el universo no es distinto de sus diversas partes, de la misma manera que la sustancia respecto de sus accidentes. El universo se encontraría presente en sus diversas partes de la misma manera que lo no-otro puede encontrarse en las otredades que forman parte del universo. La antecedencia de la sustancia "universo" podría inclinar la balanza hacia un tipo de monismo que confunda creador y creatura. La respuesta de Nicolás a esta objeción se apoya en dos tesis: lo no-otro no se confunde con el universo sino que es anterior al universo; y el universo está ordenado en relación a lo no-otro como a su fin. Así el Cusano aclara que todo se ordena a su principio que es por ello también su fin. El universo no es el principio del universo sino que tanto para ser como para ser conocido presupone lo no-otro. Lo no-otro se diferencia del universo pues él sí es principio, medio y fin de sí mismo. De esta manera, el Cusano salva la anterioridad del principio no-otro respecto del universo en tanto principiado por él. Y también salva la singularidad de cada una de las múltiples sustancias que se encuentran en el universo puesto que ellas tampoco están referidas al universo sino a lo "no-otro" como su fin.

4) Los diversos particulares son casos de la "sustancia inteligible" que puede ser vista por el intelecto separada de ellos. Los carbúnculos que existen sensiblemente no difieren entre sí respecto de cuál sea su *"substantia intelligibile"* o *"forma essendi"*; por eso, respecto de la *"substantia intelligibile"* son uno (n. 45). Pero esta identidad que se descubre a nivel inteligible no se mantiene a nivel sensible puesto que las sustancias sensibles sí se diferencian sustancialmente por razón de la diferente materia de unas y otras. El principio de individuación de la sustancia sensible reside en la materia. La indeterminación de la materia *(confusa essendi possibilitas)* es determinada, o especificada, por la *"forma specifica"*, obteniendo así la sustancia sensible su ser actual –esto es, el ser tal cosa determinada, como el carbúnculo– (n. 46 y n. 49). De esta manera, en la constitución de la sustancia sensible, la materia ocupa el rol de la posibilidad mientras la forma el de la actualización de la posibilidad en un

ser actual.[1] Ya en el capítulo VII del libro segundo de *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa sostuvo que los antiguos alcanzaron el concepto de *materia "contrario modo ratiotinando"* (n. 132). Aquí parece adoptarse un procedimiento similar pues es alcanzada, mediante un análisis abstractivo, como uno de los presupuestos del ente sensible porque, si bien en acto sólo encontramos entes finitos, el ser de éstos supone una serie escalonada de condicionamientos, necesarios para que el ente finito pueda ser. En esta serie, si es quitada la condición inmediatamente superior, no desaparecen las condiciones que le son anteriores aunque sí los niveles que le son posteriores.[2] Y allí la materia figura como uno de estos supuestos del ente sensible.

En la explicación del tránsito de la posibilidad confusa al ser determinado *(esse actuale)*, el Cusano retoma la distinción entre dos operaciones, la intelectual y la sensible, por las cuales alcanzamos el conocimiento de las cosas: si bien el sentido nos presenta la multiplicidad accidental y fluyente (n. 37), el intelecto puede ver algo[3] común en un múltiple de la misma especie que los hace de la misma especie (n. 48). Sobre este *principium specificum* se señala: 1) si bien es anterior a la sustancia, no existe independientemente de ella (n. 49); 2) además, a la posibilidad que es la materia le otorga el ser actual (n. 49), y 3) dadas las deter-

1. Ya en obras anteriores la materia había aparecido vinculada a la posibilidad. Cf. S. Manzo, "La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, Int., trad. y notas J.M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 137-143.

2. El Cusano en n. 23 nos da un ejemplo de la serie de condiciones que anteceden a los entes percibidos sensiblemente. El hielo, por ejemplo, supone el frío, el agua, el ente, la posibilidad, la inteligibilidad y, por último, lo no-otro. Así si cesa el frío, cesa el hielo pero no el agua; si cesa el agua, no sólo cesa el hielo sino también el frío pero no cesa el ente, la posibilidad de ser y la inteligibilidad. Mediante la supresión de algún miembro de esta serie de condiciones se suprime a los miembros que lo tienen como condición pero no a los que él mismo tiene como supuesto o condición. En tanto posibilidad de ser, la materia es incluida dentro de estos presupuestos.

3. En primer lugar, el Cusano lo refiere como *aliquid*, luego como *principium internum substantiale*, y más adelante como *principium specificum*.

minaciones que le impone a las sustancias que caen bajo su concepto, permite comprender por qué determinados accidentes se encuentran presentes en sustancias determinadas (n. 50). Pero sobre todo a Nicolás de Cusa le preocupa establecer una comparación entre, por un lado, el principio interno sustancial visto por el intelecto y, por otro lado, lo "no-otro": "...y aunque esto [el principio interno sustancial] esté ínsito en todas las mismas en cuanto especificante, sin embargo anteriormente intuyo a lo mismo tal antes de aquella pluralidad de carbúnculos *a la semejanza de lo no-otro mismo*" (n. 48) (nuestro subrayado). Si a lo "no-otro" le corresponde "ser en todo" y "ser anterior a todo", a este *principium internum substantiale* le corresponde "ser en todo [x]" y "ser anterior a todo [x]"; así cumple, a su manera, con las dos características propias de lo no-otro. Retomando el ejemplo del carbúnculo, este principio es aquello que hace a cada carbúnculo un carbúnculo. Es "en todo carbúnculo" porque es una condición necesaria para la existencia del carbúnculo tal que quitado desaparece. Es "anterior a todo carbúnculo" porque el intelecto lo intuye antes de toda la pluralidad de sustancias particulares de esa clase. Es necesario señalar que la postulación de un principio interno sustancial visto por el intelecto (n. 48) y la variedad de sustancias *varietas rerum* (n. 38) no implica la existencia de un mundo eidético de *rationes æternæ* en los cuales los diversos principios se encuentren presentes, como se ha señalado en la nota precedente.[4]

5) *Nicolás de Cusa y Aristóteles*. Como vimos, en los capítulos XI a XIII del *De non aliud* el Cusano, en diálogo con un aristotélico, haciendo uso de los conceptos *"substantia", "accidens", "materia"* y *"forma"* desarrolla una serie de consideraciones que se alejan mucho de los desarrollos del autor de la *Metafísica*. El "aristotélico" en el capítulo XI solicita un *enigma* que lo conduzca a una mejor visión de las ideas desarrolladas anteriormente. Con este pedido nos ubicamos en un plano especulativo que nos aleja definitivamente del programa de investigación aristotélico. Una diferencia terminológica nos puede ubicar respecto de la posición cusana en comparación con la aristotélica. Para Aristóteles, las

4. Cf. nota complementaria 1.5.

"sustancias primeras" son las sustancias sensibles mientras los géneros y las especies son "sustancias segundas". En consonancia con el carácter prioritario de la sustancia sensible, para Aristóteles, el conocimiento de la forma o esencia que se encuentra en composición con la materia en el "esto" particular se alcanza mediante un proceso de abstracción de las notas accidentales hasta alcanzar la esencia individual que encontramos en diversos sensibles. En contraposición con las ideas del Estagirita, el Cusano sostiene que la sustancia sensible no es "primera" sino que depende de la "sustancia primera" para poder existir como tal sustancia (n. 46). Además aquello que es alcanzado mediante el sentido no nos ofrece la esencia de la cosa. Ésta se alcanza en operaciones que tienen su comienzo en lo sensible pero de las cuales el intelecto se debe retirar, puesto que cae en la cuenta de que allí sólo se da lo externo y accidental, para intuir aquello que hace posible lo sensible.

Martín D'Ascenzo

1.8. ACERCA DEL PRINCIPIO A

INTRODUCCIÓN
LA NECESIDAD DE TRATAMIENTO DE ESTA CUESTIÓN

Luego del extenso florilegio que conforma el capítulo XIV, Nicolás pretende mostrar al aristotélico Fernando cómo en las enseñanzas del Pseudo Dionisio ya se habla del *non aliud*. Con este propósito formula en el capítulo XV (n. 73) la siguiente afirmación: *"Unde si A foret significatum de li non aliud, tunc A id de quo loquitur foret"*. A partir de entonces y hasta el capítulo 21 inclusive, entre los cuales pueden contarse veinticuatro apariciones de esta letra,[1] Nicolás continúa hablando acerca de "A", a la cual denomina *"prin-*

1. 1: *"Unde si A foret significatum de li «non aliud», tunc, A id, de quo loquimur foret"* (n. 73), 2: *"utique A ipsum unum definiens"* (n. 73), 3: *"tunc A substracto unum desineret"* (n. 73), 4: *"Determinat igitur A unum et omnia"* (n. 73), 5: *"tamen A ante ante conspicitur"* (n. 74), 6: *"utique A est eminentissime ipsum ante, cum aliud omne præcedat"* (n. 74), 7: *"in A utique eminentissime omnia cernimus, cum ante ipsum ante sit"* (n. 74), 8: *"Per hoc igitur, quod Deum anterioriter A ipsum video, omnia in ipso ipsum video"* (n. 75), 9: *"quantum tibi lucis ipsum A principium præstitit, intueretis ad ea, quæ tibi alioquin erant abscondita"* (n. 75), 10: *"Momentum igitur valde admodum de A participat..."* (n. 77), 11: *"Perfecte subintrasti atque idea etiam nequaquam te latet A præsentiam esse præsentiæ"* (n. 78), 12: *"Et quia præsentia est temporis substantia, recte quidem ipsum A substantiæ vides esse substantia"* (n. 78), 13: *"Sublata enim præsentia non permanent tempora, sed sublato A nec præsentiam, nec tempora, nec aliud quidquam possibile est manere"* (n. 78), 14: *"et iam equidem clare video cuncta ipsius*

cipium A". A su vez, ante este discurso nuevo y sin aclaraciones previas Fernando, lejos de sorprenderse, concede: *"...et iam clare video cuncta ipsius theologi dicta per ipsum A illuminari"*.

La intención de esta breve nota es, en primer lugar, reseñar la propuesta conocida hasta el momento respecto de cuál sea la fuente de esta letra iluminadora para, en segundo, y a partir de los problemas que presenta la propuesta mencionada, presentar una nueva, que intente dar cuenta tanto del funcionamiento y significado de "A" en el texto cusano como también –pero a través de ese funcionamiento– de una fuente de la tradición correspondiente para la misma.

PRIMERA PROPUESTA: LA PRESUNTA FUENTE DEL *"PRINCIPIUM A"*

Tanto Vansteenberghe como posteriormente Wilpert y Hopkins sugieren que la fuente de la "A" que se introduce en el capítulo XV podría ser la "figura A" del arte de Raimundo Lulio.[2] Como explica Wilpert, en esta primera figura, caracterizada como la figura de Dios y sus dignidades, Lulio considera nueve principios absolutos[3] a partir de los que puede obtenerse el conocimiento en todas las ramas del saber con certeza matemática. Si bien

---

theologi dicta per ipsum A illuminari" (n. 79), 15: *"Sed, cum omnia talia ipso A sublato cessent a significatione et participatione, quod A ipsum in omnibus participatur..."* (n. 79), 16: *"recte A ipsum, sine quo omnia cessant, bonitas nominatur"* (n. 79), 17: *"Bonum sicut non est aliud a pulchro, ut ait Dionysius, sic nec ab omni existenti; hoc autem habet ab ipso A"* (n. 79), 18: *"Si enim A ipsum optime spledescit in aliquo, id ipsum utique est et dicitur bonum"* (n. 79), 19: *"quia medio ipsius A recte cuncta perlustras"* (n. 79), 20: *"ita ipso A summoto omnia pariter cessant"* (n. 80), 21: *"Tu autem iam ipsum A hæc ipsa vidisti definire ipsaque in ipsis esse, etsi ipsorum sit nullum"* (n. 81), 22: *"sed semper ad ipsum A et præmissa recurrens non errabis"* (n. 81), 23: *"Esto igitur quod A per "no aliud" ipsum significetur, A profecto quæsitum erit"* (n. 85), 24: *"Quia A ab aliquo non est aliud"* (n. 96).

2. Cf. Wilpert, *Nikolaus von Kues: Vom Nichtanderen*, p. 192. Cf. asimismo Vansteenberghe, *Le cardinal...*, p. 419 y Hopkins, *Nicholas of Cusa: On God as Not Other*, n. 118.

3. Los principios son nueve en el *Ars Magna* o *Ars Generalis Ultima*, pero son más en obras anteriores.

el Cusano no estaría pensando en obtener este tipo de certeza, es sabido que las ideas de Lulio han dejado una gran marca en él. En efecto, no caben dudas respecto de su enorme influencia en Nicolás de Cusa.[4] Tanto es así que en toda la biblioteca cusana no hay ningún otro pensador representado con tantas obras como él.[5] Como explica Honecker, en los diez códices lulianos que contiene la biblioteca se cuentan treinta y nueve obras completas, seis textos incompletos y veintitrés extractos, a saber: los códices 37,[6] 81-88 y 118. De acuerdo con Honecker, Nicolás de Cusa era conocedor al menos de sesenta y ocho manuscritos lulianos auténticos.[7] Se añade a esto que él mismo ha confeccionado de mano propia los mencionados extractos –lo cual es demostrable con seguridad para extractos y notas del códice 83 y para las notas al final del códice 85–[8] pero, sobre todo, que ha estudiado

4. Acerca de la recepción del pensamiento luliano en Nicolás de Cusa, los especialistas consideran como la hipótesis más viable la de la mediación de su colega Heimerico del Campo, a quien Nicolás conociera en tiempo de sus estudios en la Universidad de Colonia. Cf. Rudolf Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, 1952; E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, 1975; E. Colomer, "Noves dades entorn del «Llul.lisme» de Nicolau de Cusa", *Estudios Lulianos*, N° 72, vol. XXV, fasc. 1, Palma de Mallorca, 1981-1983, pp. 67-81, y Klaus Reinhardt, "Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht", en *Instrumenta Patristica et Mediævalia*, 46. Subsidia lulliana 2: Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichnen der Toleranz. Herausgegeben von E. Bidese, A. Fidora und P. Renner.

5. Martin Honecker, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues. Nebst einer Beschreibung der Lullus*, Texte in Trier einem Anhang über den wiedergefundenen Traktat "De arte electionis", en *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, I Reihe Bd. 6, 1937, p. 239.

6. Fue refutado por Jacob Marx que el códice 37, que contiene entre otros el *Liber de homine*, pertenece a la biblioteca originaria del cardenal. Sin embargo, como Honecker ya comprobó, el códice muestra, sin motivo, notas marginales del Cusano. Honecker, p. 257; Colomer, pp. 186-187, Reinhardt, p. 7.

7. Honecker, p. 290

8. C.T. III. 4, Heidelberg, 1999. Cf. E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimundo Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin, 1961.

todos los manuscritos lulianos que poseía, según lo prueban sus propias notas marginales.[9]

Sin embargo, como reseña K. Reinhardt, el enorme conocimiento del Cusano acerca del Lulio se condensa en sus escritos de manera notablemente escasa. Sólo dos veces es mencionado de modo explícito, la primera en el Sermón IV de 1431. En este texto aparecen doce sentencias que se inician con "Raymundo".[10] La segunda referencia explícita pertenece al Sermón X también de 1431, dedicado a todos los santos. Aquí el Cusano remite a un sermón de Raimundo en el "Liber de prædicatione".[11] Excepto por estas dos referencias el nombre de Raimundo no vuelve a aparecer. Con todo, existen algunas pocas indicaciones inequívocas: en *De docta ignorantia*, II, c. 8, n. 134, el Cusano escribe: "Entre los nuestros alguien decía que el *chaos* había naturalmente precedido al mundo y que había sido la posibilidad de las cosas".[12] En el Sermón CLXXIV[13] remite a un *"quidam vir religiosus"* que ha hablado de un sexto sentido. En el Sermón CCXLI[14] de unas prédicas de 1456 mezcladas con referencias alquimistas, el Cusano cita un *"quidam devotus"* que ha comparado el agua de la vida con el cielo o la *"quinta essentia"*. Sin embargo, de acuerdo con el aparato Nicolás habría tomado por Raimundo Lulio a un seudo Lulio: Iohannes de Rupescissa. Asimismo, en el *Compendium* (c. 7, n. 19, 11-13) se refiere a alguien que a partir de nueve clases *(species)* de principios buscaba obtener una única, que constituía un *"ars generalis omnium*

9. Cf. Reinhardt, p. 1.

10. Cf. Sermones I (h XVI/1), n. 26.

11. Cf. Sermones I (h XVI/1), n. 13.

12. Según Lohr, Nicolás no se refiere aquí a Thierry de Chartres, como apunta el aparato crítico, sino a Raimundo Lulio. Charles H. Lohr, "*Ars, Scientia* und «*Chaos*» nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues", en K. Reinhardt y H. Schwaetzer (Hgg.), *Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?*, Regensburg, 2003, pp. 55-70.

13. Cf. Sermones III (h XVIII/3), n. 2.

14. Sermones IV (h XIX/3), n. 17: *"Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum"*.

scibilium".[15] Así también –e incluso dejando de lado el *"principium A"*–, para el caso de esta obra se ha sugerido que el mallorquín podría estar presente de manera implícita, al menos en nueve ocasiones.[16]

Hasta aquí, podemos afirmar, por una parte, que la influencia de Lulio es innegable en lo que respecta al pensamiento cusano en general y, por otra, que además es altamente probable –en cuanto fuente implícita– en lo que respecta a algunos temas en *De non aliud* en particular. Sin embargo, la asimilación de "A" a dicha influencia sigue siendo aún un tanto controvertida. Con intención de mostrar que desde la "A" que aparece por primera vez en el capítulo XV de esta obra cusana hasta la primera figura del arte luliano no hay, al menos, un camino directo, consideraré a continuación las características fundamentales de la "A" luliana y las correspondientes a la cusana.

La finalidad del *Ars* luliana consiste en responder a todas las cuestiones, considerando que tal objetivo puede cumplirse siempre que se sepa el significado de ciertos términos básicos. Con tal propósito se presenta un complejo mecanismo, cuya exposición se divide en trece partes. La primera está constituida por el alfabeto. Allí Lulio presenta en primer lugar la letra A, que designa a la Primera Figura de su arte o Figura de Dios y sus atributos. Dicha figura se conforma como un círculo con la letra A en el centro, en cuya periferia se cuentan nueve cámaras correspondientes a los nueve principios absolutos o dignidades divinas, a su vez representados cada uno por una letra de la B a la K.[17] Cada uno de estos principios es la razón de ser de una cualidad, lo cual constituye su definición.[18] La figura A luliana es la expre-

15. Cf. *De ven. sap.* (h XII), n. 94: *"sicut in arte memorativa"*. Haubst, *Das Bild...*, p. 60. Toda esta información ha sido recopilada a partir del mencionado artículo de K. Reinhardt.

16. VI n. 22, VII n. 23, VIII n. 30, XI n. 42, XII n. 45, XII n. 47, XIII n. 49, XIX n. 86, XXIV n. 109.

17. B: bondad, C: magnitud, D: eternidad o duración, E: poder, F: sabiduría, G: voluntad, H: virtud, I: verdad, K: gloria. Cf. *Ars Generalis ultima*, 1.

18. *"Et hoc sic: In prima quidem distinctione bonitas sic definitur: Bonitas est ens, ratione cuius bonus agit bonum"*; *Ars Generalis ultima*, I.

sión simbólica del tipo de demostración *"per æquiparantiam"*. Este tipo de demostración constituye un proceso lógico que posibilita el modo de contemplación que corresponde a lo divino, ya que en la infinita plenitud y actualidad de Dios sus perfecciones se dan en grado superlativo, de manera que una incluye esencialmente a la otra, pudiendo inferirse y predicarse mutuamente y dando así lugar a la recíproca conversión en la que Lulio ha visto la característica fundamental de Dios. En suma, la "A" luliana no es entendida como uno de los principios, sino como la figura que muestra cómo todos esos principios absolutos son convertibles en Dios. Sin embargo, la "A" que hace su primera aparición en el capítulo XV de *De non aliud* es denominada por Nicolás en el n. 74 *"principium A"*, expresión que no aparece en las obras lulianas, ni tampoco en las obras seudolulianas que Nicolás atribuyera a Lulio, como las del mencionado códice 37.

Ahora bien, los principios absolutos lulianos que confluyen en "A" podrían hacer pensar en algún tipo de correspondencia con los nombres divinos de Dionisio que, de ser tal, explicaría la presunta función explicativa de esta letra en relación con lo expuesto en el capítulo XIV.[19] Sin embargo, la exposición de Nicolás en este capítulo no brinda apoyo suficiente. En efecto, en el n. 79 "A" es interpretada como *"bonitas"*, la primera de las dignidades lulianas correspondiente en el *Ars* a la letra B y como *"eternitas"* y *"duratio"* en el n. 77 correspondiente a la D. Sin embargo, con excepción de estos dos casos no parece posible hallar correspondencias con el resto de los principios lulianos.

Hasta aquí he presentado, por un lado, la clara evidencia con que se cuenta en lo que respecta a la influencia del pensamiento de Lulio en Nicolás de Cusa, con la intención de mostrar la verosimilitud de la hipótesis de Vansteenberghe, Wilpert y Hopkins. Por otro, que, a pesar de esta indiscutible influencia, la "A" de Nicolás no parece coincidir con la luliana en ninguna de sus características fundamentales. ¿Hasta dónde podemos entonces afirmar, a partir de los elementos con que contamos, que una es

19. Por otro lado, parece clara la relación entre los principios lulianos que confluyen en la primera figura del *Ars* con la *theologia circularis* que Nicolás expone en *Idiota. De sapientia*, II (h V), n. 37.

la fuente de la otra? Por otra parte, si se cierra este camino, ¿queda acaso otra explicación acerca de la sorprendente introducción de esta letra en el texto? Trataré a este respecto de presentar en lo que sigue una respuesta posible.

Ensayo de una hipótesis alternativa

Intentemos en primer lugar considerar más de cerca lo tratado en el capítulo XIV por medio de las citas de Dionisio que el Cusano elige. Nicolás pretende mostrar que en las expresiones del Areopagita ya aparece la idea de lo no-otro. Ahora bien, en el conjunto de citas presentadas por Nicolás, la idea que parece destacarse es claramente la de la anterioridad del principio respecto de todo lo principiado. En este sentido, inmediatamente antes de que Fernando pida que se lo introduzca en aquel eminente teólogo, éste considera cómo el "principio no-otro" reluce muy bien en los seres intelectuales, porque aunque éstos no son sensibles, tampoco son otros respecto de los sensibles, así como el frío no es otro respecto de lo enfriado, el cual no puede subsistir sin él (n. 53).

En relación con esa idea, la expresión *"ante"* se reitera en este capítulo en ocho sentencias de principal importancia.[20]

Es asimismo notable que la expresión *"ante"* –juntamente con la idea que encuentra apoyo en ella– no hace su primera aparición en el capítulo XIV. Ya entre los capítulos I a XIII la palabra

20. *"Ut pulchri omnis principalem pulchritudinem excellentissime in se ipso ante tempora habens"* (n. 62), *"Neque est, sed hiis, quæ sunt, esse ipse est, neque ea, quæ sunt, solum, verum ipsum quoque eorum esse ex eo est, qui est ante sæcula. Ipse enim est sæculum sæculorum, qui ante sæcula est"* (n. 53), *"Eodem capitulo octavo: Resumentes itaque dicamus: ut iis quæ sunt omnibus et sæculis esse ab eo est, qui ante est"* (n. 63), *"Eodem: Si quid quomodolibet est, in ipso, qui ante est, et est et cogitatur atque servatur ceterisque ipsius participationibus præfertur"* (n. 63), *"Eodem: Deus ante habet, ut ante sit et eminentissime sit excellenterque ipsum esse habeat... "* (n. 64), *"Eodem capitulo duodecimo: Ipse omnium et sæculum et tempus et ante dies et ante sæculum ac tempus..."* (n. 69), *"Eodem: «Neque es unum illud , omnium causa, unum ex pluribus, sed ante unum etc.* (n. 70), *"Unum ante... finem atque infinitatem»"* (n. 70).

"ante" se hace presente cuarenta veces.[21] La intención fundamental de estas reiteraciones parece clara: lo no-otro es anterior a todo otro. En este sentido, es ilustrativo el testimonio de Nicolás en el n. 12, cuando en virtud de la pregunta de Fernando: *"Visne dicere non aliud afimartionem esse vel negationem vel eius generis tale?"*, responde: *"Nequaquam, sed ante omnia talia; et is-*

21 *"...nomen Dei, quod est ante omne nomen"* (n. 7), *"Lux profecto ipsa, quæ Deus, ante aliam est lucem qualitercumque nominabilem et ante aliud simpliciter"* (n. 8), *"Id vero, quod ante aliud videtur, non est aliud"* (n. 8), *"...ante aliud quærens ipsum"* (n. 10), *"neque aliud per «super», aliud per «sine», aliud per «in», aliud per «non» et per «ante»"* (n. 11), *"substantiam ante substantiam"* (n. 11), *"Nequaquam, sed ante omnia talia; et istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quæsivi"* (n. 12), *"Videtur ante omnem positionem atque ablationem"* (n. 12), *"ante æternum et ante sæcula perspicio supra omnem esse comprehensionem"* (n. 12), *"ipsum unum ante contradictionem perspexerunt"* (n. 13), *"Sic igitur «non aliud» ante ista videtur et alia, quod post ipsum non sunt, sed per ipsum"* (n. 14), *"Si recte te capio, ita «non aliud» videtur ante omnia"* (n. 14), *"«Non aliud» seorsum ante omne aliud intuens ipsum sic video"* (n. 15), *"Ex perfectione igitur vides resultare trinitatem, quam tamen, quoniam ante aliud vides, nec numerare potes nec numerum esse affirmare, cum hæc trinitas non sit aliud quam unitas"* (n. 18), *"Optime perfectionis primi necessitatem video, quia se definit, exigere, ut sit unitrinum ante aliud tamen et numerum"* (n. 18), *"cum talia omnia antecedat: tunc ipsum in se antecedenter et absolute non aliud* (n. 20), *"quomodo in ipso omnia anterioriter ipsum sunt"* (n. 22), *"«non aliud» ab aliquo, quod vides ante nomen"* (n. 22), *"Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen"* (n. 24), *"«non aliud» ante se habere"* (n. 24), *"Quidditas, quam mente ante quantitatem video"* (n. 28), *"Sic de magnitudine dico, quæ mente supra imaginationem videtur ante imaginariam quantitatem"* (n. 9), *"ibi autem intellectualiter relucet magnitudo, separatim scilicet et absolute ante corpoream quantitatem"* (n. 30), *"ante omnem modum cognitivum"* (n. 30),: *"«non aliud» ipsum est et ante aliud"* (n. 30), *"ante imaginabilem contractionem"* (n. 30), *"ante contractionem intelligibilem"* (n. 30), *"ante aliud et modum et omne effabile et cognoscibile"* (n. 30), *"ante numerum"* (n. 31), *"Voluntas igitur, quæ ante aliud «non aliud» cernitur, non est alia a ratione, neque sapientia, nec alio quolibet nominabili"* (n. 34), *"Sic rerum exemplaria ante res et post Deum"* (n. 38), *"quia «non aliud» ante res est"* (n. 38), *"Quando ipsas vero supra intellectum ante aliud video, non video alias aliasque essentias, sed non aliud quam essentiarum"* (n. 39), *"uti est ante quantitatem"* (n. 40), *"Ante magnum igitur corpus et parvum carbunculi substantiam cer-*

tud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi". En definitiva, aquello que Nicolás viene buscando desde *De docta ignorantia* es asimilado aquí a la noción de lo no-otro, en tanto que ella constituye la manera más precisa de denominar aquello que está antes. Incluso como se explica en el n. 13, esta noción es aun más orientadora hacia el principio que la de "uno" postulada "en el *Parménides* de Platón y también en el Areopagita Dionisio". En efecto, si bien todo se dice o bien uno o bien otro, lo uno es no-otro que uno, por tanto lo no-otro es más simple que lo uno y es así a partir de lo no-otro que lo uno es uno y no a la inversa. Con todo, se acepta que estos "teólogos", si bien no llegaron a obtener "el enigma más preciso", vieron con claridad este uno antes de la contradicción.

De la misma manera, cuando al comienzo del capítulo XV Nicolás advierte que ya Dionisio ha hablado acerca de lo no-otro, Fernando –quien aún no comprende esa afirmación– concede, con todo, haber comprendido que Dionisio habla acerca de la causa primera. Ambos recuerdan a este respecto la diferencia entre lo uno y lo uno sobresustancial (n. 72-73). Frente a esta expresión de la comprensión de Fernando que Nicolás introduce "A" (n. 73). Lo que diferencia a ambos unos es que el uno-principio constituye la anterioridad determinante, el *"ipsum in se antecedenter et absolute non aliud"* (n. 20).

A continuación en el mismo n. 73 se explica, de manera similar a la del n. 13, que "A" antecede lo uno mismo, que es otro, pues siendo lo uno no otro que uno, quitado "A" dejará de haber uno. Por tanto "A" determina lo uno y todo. En suma, parece claro que la "A" tiene en este tramo del diálogo el mismo papel que la expresión *"non-aliud"* en el n. 13.

El n. 74 inicia una evaluación acerca de esta tesis. En este sentido, se considera cómo el teólogo lleva a la mente hacia el mismo *"ante"* de la mente. En efecto, Dionisio denominando al principio "lo uno" da cuenta de que este uno no es el uno en cuanto

---

no" (n. 41), *"ante omne sensibile intelligibilem"* (n. 42), *"tunc in ipsis omnibus aliis aliisque substantiis «non aliud» ipsum antecedere necesse est"* (43), *"Deum lucem dicit ante aliud"* (n. 44) *"anterioriter tamen ipsum tale ante pluralitatem"* (n. 48), *"intuetur tamen intellectus ut frigidorum causam ipsum ante frigida"* (n. 49), *"intellectum ante sensum"* (n. 51).

opuesto a lo múltiple (es decir, el uno numeral). Por el contrario, este uno numérico permite llevar a la mente hacia el mismo antes del ámbito que la mente puede alcanzar, posibilitando concebir –de manera incomprensible– "lo uno antes del mismo uno", el cual es asimilable a lo no-otro (n. 73).

Ahora bien, como se explicó en el n. 13, lo uno es no otro que uno, lo cual hace a este nombre deficiente en su función de guiar hacia el principio. Sin embargo, Nicolás concedía a este respecto que los teólogos ya estaban concibiendo este uno antes de la contradicción. En otros términos, lo asimilable a lo no-otro en los dichos del teólogo es el hecho de que este uno sobresustancial sea concebido como anterioridad determinante: aquello que antecede.

No obstante, siendo *"ante"* no otro que *"ante"*, "A" se ve antes del antes. De donde, puesto que *"ante"* es siempre un término relativo y, por lo tanto, no se entiende sino antes de algo a lo cual precede –*"Unde cum ante non nisi ante aliquid, quod præcedit"*–,[22] ciertamente "A" es el antes mismo de manera eminentísima: *"Utique A est eminentissime ipsum ante"*.[23] La noción de *"ante"* es entonces despojada de su sentido relativo y considerada por el contrario en sentido eminente, como "el mismo antes antes", es lo que aparece cristalizado mediante "A": *"in A utique eminentissime omnia cernimus, cum ante ipsum ante sit"* (n. 74).

De este modo, si dejamos de interpretar la expresión *"principium A"* como algo que tenga la propiedad de estar antes, como la "A" de la figura luliana –en tanto expresión de Dios–, a partir de la que emanan los principios, e interpretamos por el contrario que la "A" no expresa algo distinto de *"ante"*, entonces el significado de la expresión *"principium A"* puede entenderse como el mismo principio concebido como anterioridad absoluta. En este sentido, "A" deja de ser un sujeto que tenga la propiedad de estar antes y pasa a interpretarse como la misma noción de "antes" considerada en sentido absoluto, es decir, la noción misma de anterioridad despojada de su sentido relativo. Así, en tanto símbo-

22. Ya en el n. 11 se expresaba: *"neque aliud per «super», aliud per «sine», aliud per «in», aliud per «non» et per «ante»"*.

23. Cf. W. Beierwaltes, "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Trier, 1997.

lo para la anterioridad absoluta o en sentido "eminentísimo", ella representa el sentido último del uno sobresustancial de Dionisio, claramente asimilable a la noción de no-otro.

Por último, entre los n. 77 a 81 "A", que de acuerdo con nuestra hipótesis abrevia la noción de *"ante"* considerada en sentido eminente, se pone en relación con *"sæcula"* (n. 75), *"momentum"* (n. 77) y *"præsentia"* (n. 78) en un sentido semejante al de la relación que se establece en el n. 23 entre frío y enfriado, mediante la cual Nicolás pretende mostrar la anterioridad constituyente del primero respecto de lo segundo, siendo sin embargo no-otro con relación a ello. De este modo, al final del n. 78 se afirma: *"Nam ipsam antecedit præsentiam* [...]. *Sublata enim præsentia non permanent tempora, sed sublato A nec præsentiam, nec tempora, nec aliud quidquam possibile est manere"*. Y al inicio del n. 79: *"A sublato cessent a significatione et participatione..."*.

Nuestra lectura de "A" explica con claridad que la estrategia de recurrir a "A" libere justamente del riesgo de asimilar el principio a aquello que es posterior a él (error en el cual incurrieron David de Dinant y aquellos filósofos a los que éste siguió), puesto que "A" está expresando al principio como anterioridad (n. 1).

Hasta aquí hemos intentado fundamentar la hipótesis según la cual "A" es la misma noción de antes despojada de la relatividad que le es propia. Esta anterioridad absoluta está por supuesto referida al mismo principio, pero el significado de la "A", no es otro que esa anterioridad intrínseca al principio, por la cual se lo denomina "principio A": el principio en cuanto que es anterior a todas las cosas.

Ahora bien, si según hemos intentado mostrar, "A" no sería algo distinto de la misma anterioridad propia del principio, lo cual parece resolverse en el mismo texto cusano sin necesidad de ir a buscar en la primera figura luliana, con todo es necesario tener en cuenta que en el *Ars compendiosa Dei*[24] de Lulio, en medio de una larga secuencia de preguntas formuladas por medio de la expresión *"ante"* se pregunta: *"Vtrum Deus sit ante, quam ipsum ante?"*, a lo cual el catalán responde afirmativamente. Esta cuestión parece bastante asimilable a la expresión cusana del

24. R. Lullus, *Ars compendiosa Dei*, d. 30, pars 1 CM 89, M. B. Ochogavia, 1985.

n. 74: *"A est eminentissime ipsum ante"* y *"cum ante ipsum ante sit"*. Si bien esta obra luliana no se encuentra en el catálogo de la biblioteca de Nicolás, es no obstante el único lugar hallado hasta ahora en referencia a esta afirmación cusana. En este sentido, se introduce la sospecha de que al menos en lo que respecta a ella, Lulio podría estar presente en el capítulo XV.

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos dicho, el *Ars compendiosa Dei* no forma parte del catálogo de la biblioteca cusana. Esta carencia abre entonces la pregunta acerca de si Nicolás pudo con todo haberla leído e inspirarse en ella cuando, por otro lado, sí es claro que Nicolás conocía la figura "A" del *Ars*. En suma, no consideramos que la posible presencia de la pregunta luliana del *Ars compendiosa* en el capítulo XV elimine los problemas respecto de la referencia de la "A" cusana a la del arte luliano, aunque –como vimos– no existen elementos suficientes que confirmen esta relación dándole un rango más sólido que el de una mera presunción. Sin embargo, más allá del carácter controvertido de esta posible fuente, creemos que la opción más prudente que interpreta la "A" cusana como *"eminentissime ipsum ante"* encuentra un fundamento claro en el mismo texto cusano independientemente de estas preguntas y presunciones. En otras palabras, para explicar el sentido de este signo no es necesario pensar que Nicolás esté remitiendo a la idea fundamental del sistema luliano, sino más bien a la idea dionisiana de la pura trascendencia de Dios desarrollada en los capítulos anteriores.

Por último, esta interpretación no se encuentra en total oposición con la hipótesis de que Nicolás se haya inspirado para esta "A" en una fuente luliana, ya que dicha hipótesis parece indicar esta posible presencia del autor mallorquín, a través del *Ars compendiosa Dei*, en el mismo capítulo en el que "A" es introducida.

Cecilia Rusconi

1.9. EL TIEMPO

Las consideraciones acerca de la filosofía del tiempo muestran en el Cusano, al menos a primera vista, una peculiar tensión. Ésta no se manifiesta en demasía en los conocidos tratamientos acerca del tiempo, o sea, sobre todo en los que provienen del *De æqualitate* y *De non aliud.* Junto a estos lugares mencionados, en los cuales –dicho de paso– se trabaja una concepción platónica del tiempo, se destaca sin mayor y más densa reflexión un uso del tiempo que, seguramente, asume el tiempo totalmente en el sentido de Aristóteles, en cuanto número del movimiento.

Con todo, para este uso del tiempo no se estudiará propiamente de dónde tiene su procedencia. Lo mismo vale sobre las anteriores referencias platónicas. Asimismo respecto de ellas otra comprensión del tiempo ha de ser sistematizada tan sólo de modo muy reducido. Se debe comprobar que el problema del tiempo en la obra del Cusano se presenta doblemente, y que la concepción del tiempo aristotélica y platónica, aparentemente, están una junto a la otra sin vinculación.

La concepción aristotélica es constitutiva para el escrito *Idiota de staticis experimentis.*[1] Ante las inquisiciones con la balanza adquieren un papel decisivo la tríada medir, pesar, contar. Dentro de esto el concepto de medir está muy esencialmente vinculado con el medir del tiempo. Esto se mostrará desde ya en el simple ejemplo de dejar fluir el agua hasta que el pulso de un hombre ha latido hasta cien veces, a fin de poder comparar entonces el pulso, indirectamente esto es también un medir conjun-

1. *Idiota* (h v).

tamente un tiempo subjetivo. De la misma manera el tiempo desempeña un papel en el experimento de la caída. El Cusano presenta también variadas reflexiones acerca de los relojes de agua y los de arena. Muy ostensiblemente se trata de un concepto de tiempo fundado experimentalmente que se asienta en un movimiento espacial y en un cambio.

Un concepto totalmente otro acerca del tiempo ofrece ahora el escrito *De non aliud*. La meditación sobre el tiempo sirve en el *De non aliud,* junto a otros conceptos, para esto: acercarse a Dios desde la perspectiva del mundo. En consonancia con la relación platónica ejemplar-imagen, la eternidad es para el Cusano, en conexión con la filosofía neoplatónica, atributo de Dios; el tiempo, por el contrario, es una impresión de la eternidad en el mundo.

Ya en Platón[2] el tiempo está vinculado con la mutabilidad del mundo creado, en tanto que la eternidad del mundo en cuanto propiedad del primer principio se pone como fundamento. Dentro de las teorías neoplatónicas, en las cuales el Cusano en el *De non aliud* explícitamente se apoya, el concepto de tiempo experimenta, con todo, una ampliación.

Los filósofos neoplatónicos como Plotino, Proclo y especialmente Dionisio Areopagita concretan y diferencian la contraposición platónica de eternidad y tiempo en el ámbito de la metafísica de las hipóstasis, a las cuales también, en estos pasajes, recurre Nicolás,[3] en cuanto que habla de un tiempo por sobre todo tiempo el cual es un nombre de Dios.

Este "tiempo de tiempos" propone una instancia intermedia entre la eternidad y el tiempo y es el principio del tiempo que fluye en el mundo. Esta distinción se encuentra también en otra concepción en un pagano neoplatónico como Damasio, pues él integra en el modelo neoplatónico de las hipóstasis las reflexiones sobre el tiempo. Damasio, cuya influencia en Dionisio se considera muy probable,[4] postula una instancia entre eternidad y tiem-

2. Platón, *Timeo*, 37 c. 38.

3. *De non aliud*, n. 75; n.79.

4. W. Beierwaltes, "Dionysius Areopagites – ein christlicher Proklos?", en *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, hgg. u. T. Kobusch u. B. Mojsisch, Darmstadt, 1997, p. 98, Anmerkung 104.

po, que él como segunda eternidad, en separación de la primera eternidad, introduce. Él describe esta segunda eternidad también como ejemplar del "hacerse" y concluye en ella directamente la hipóstasis del tiempo fluyente.[5] Proclo, por su parte, en los *Elementos de teología* arranca del pensamiento de la propia constitución. Aquello que se posee es increado, porque siempre se posee a sí mismo, por lo tanto ello es eterno. El concepto de eternidad se ha ganado, en consecuencia, desde la constitución de sí mismo. Simultáneamente la constitución de sí mismo es un moverse a sí mismo. En la siguiente proposición (n. 55) será, desde este punto de vista, llevada más adelante decididamente esta concepción, en la medida en que Proclo introduce una doble eternidad, una por fuera del tiempo (en cuanto eternidad intemporal) y otra en el tiempo, en cuanto duración ininterrumpida, que a continuación también un neoplatónico como Simplicio asume.[6] Él fundamenta esta segunda forma de la eternidad en la imposibilidad, si no hubiera mediación, de poder pasar de la eternidad a la temporalidad. Esta diferenciación será también tematizada y explicada por autores medievales.[7]

En paralelo con esto Nicolás en el *De non aliud* entiende "el tiempo de los tiempos" en su interpretación de la doctrina de Dionisio como afirmación que sitúa a Dios como principio de toda secuencia temporal, porque él, en perspectiva al mundo, naturalmente también es el hacedor original del tiempo. Fernando concluye, a partir de ello, que la contemplación del tiempo en Dios corresponde a la esencia del tiempo, en tanto que el tiempo en el mundo hace su entrada en la forma del cambio.

Nicolás confirma esta suposición, que robustece una repetición de la concepción de Dionisio y en conclusión plantea la cues-

5. H. Leisegang, *Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, Münster, 1971, p. 53.

6. Véase respecto del neoplatonismo en general, R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Londres, 1981. Y respecto de Simplicio en sus comentarios a Aristóteles, E. Sonderegger, *Simplikios. Über die Zeit. Ein Kommentar zum Collarium de tempore*, Göttingen, 1982, p. 17.

7. Acerca de los comentaristas medievales de la *Física*, Alberto Magno y Averroes, véase N. Largier, *Zeit. Zeitlichkeit, Ewigkeit*, Bern-Frankfurt a.M.-New York-Paris, 1989, p. 228.

tión acerca de sus expresiones según las cuales Dios será descripto como período, tiempo, día, momento.

A esto responde Fernando que el tiempo análogamente a lo no-otro es, en cuanto ejemplar, inalterable, pero en los conceptos enumerados de tiempo es idéntico con la esencia de ellos. Desde la perspectiva de cada una de esas cosas tienen ellas, sin embargo, su participación en la esencia común de tiempo. Nicolás, entonces, lleva decididamente a Fernando hacia el fundamental carácter del momento, al cual él define como sustancia del tiempo. Mientras que antes él ha definido el tiempo por medio del concepto de la esencia *(ratio)* o bien como principio, retorna, ahora, para el momento al concepto aristotélico de sustancia y explica así una fuerte relación con el mundo material. (Antes de ello había subrayado fuertemente la concepción platónica de ejemplar-imagen, la separación entre la esfera espiritual y la sensible.) El momento es, según Nicolás, la inalterable y mínima entidad del tiempo alterable; el momento no es a partir de ahí en más participable y en su inalterabilidad tiene participación en la eternidad en cuanto ejemplar del tiempo.

Nicolás designa, en consonancia con el momento, al cual identifica con el ahora *(nunc)* y con el presente *(præsentia)*, en definitiva un concepto que traslada al mundo el tiempo sin tiempo que atañe a Dios. El momento es la medida para la eternidad que puede ser pensada y alcanzada dentro del mundo material y reúne, en relación con Platón y los neoplatónicos, con el concepto de *"exaiphnês"*: eternidad y tiempo.[8]

El tiempo y sus conceptos diferenciados son útiles para el Cusano desde este presupuesto: como ejemplos del concepto de lo no-otro. Pues todos los conceptos antes nombrados, como también los de pasado, presente y futuro, reflejan para Nicolás en la tradición neoplatónica de la teología negativa la inefabilidad de Dios, la cual únicamente con la abundancia de aproximaciones conceptuales puede mostrar, sin embargo no por eso muestran, la estructura subyacente. Solamente por medio de lo no-otro se hará patente que Dios no podía jamás ser distinguido de un otro. El presente en cuanto único medio a través del cual el pasado y el futuro pueden ser vistos corresponde, apoyándose en la teoría

8. Véase W. Beierwaltes, ob. cit., p. 98.

agustiniana del tiempo (*Conf.* XI), a esta estructura relacional, que conduce al conocimiento humano a un camino indirecto hacia Dios y constituye el tema determinante en el *De non aliud.*

El escrito *De æqualitate* ofrece el mismo concepto de tiempo que se encuentra en el *De non aliud.* Sin embargo en esta obra fácilmente se hace patente algo que también en el *De non aliud* está a la mano. La afirmación central en *De æqualitate* alcanza a esto: que el alma es *"intemporale tempus"* (n. 11). Por ello se encuentra en el punto entre el tiempo y la eternidad "en el horizonte de la eternidad". Este lugar se fundará en que ella se ve a sí misma como no transitoria. Esto la coloca por sobre el tiempo. Pero el alma no experimenta su no transitoriedad desde la perspectiva de la eternidad, sino en la finitud y en la temporalidad. El alma se encuentra en el tiempo y ella se prueba a sí misma en el tiempo, en cuanto utiliza órganos temporales y transitorios para las aprensiones y para las conclusiones. Por tanto el alma humana no es en acto *(actu)* aquello que puede ser. A continuación, es decir en los n. 12 y 13, apela el Cusano a la doctrina agustiniana acerca del tiempo, la cual postula la triple gradación de pasado, presente y futuro, en la cual él encuentra el ternario *"memoria, intellectus, voluntas".*

En vista del hecho de que el Cusano retoma y despliega en su escrito las posturas agustinianas,[9] es coherente que ellas también valgan para el tiempo. Puesto que el Cusano, asimismo, retorna al concepto agustiniano en el *De non aliud,* podemos esperar que en el *De æqualitate* es concebible un cambio cuya virtualidad se hará presente también en el *De non aliud.*

A causa de la fundamentación del concepto de tiempo en la *"mens"* en cuanto *"similitudo æternitatis"* se pondrá en evidencia en el presente contexto que el Cusano puede, de este modo, conducirnos a ambos sentidos del tiempo. Pues en el *De mente* se trata del sentido de una *"mens"*, que es llamada así a partir del *"mensurare"*, o sea que le corresponden las propiedades que están vinculadas al contar, medir, pesar, que ahora, al mismo tiem-

9. H. Schwaetzer, *Æqualitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De Æqualitate*, Hildersheim-Zürich-New York^2, 2004.

po, y en cuanto tales, son entendidas como *"similitudo æternitates"*. En consecuencia el anterior concepto del tiempo aristotélico es un resultado creativo de la mente en cuanto *"explicatio"* de la eternidad en su ámbito. No es un tiempo creativo, sino un tiempo creado por el espíritu en el cual el espíritu, efectivamente, se manifiesta creador del tiempo. Ahora bien, esta manifestación se hará visible tan sólo en el momento en el cual el espíritu crea el tiempo. En ese momento el espíritu estará como *"intemporale tempus"* entre el tiempo y la eternidad. Así ha logrado el momento captarlo no solamente como secuencia temporal aristotélica, sino a cada momento a la vez en su vinculación con la eternidad. Por tanto al crear de nuevo en su momento el tiempo aristotélico actualiza el espíritu su posibilidad en cuanto que el momento del tiempo se vuelve continua duración.

En este punto el Cusano ha logrado vincular la concepción aristotélica de tiempo con la platónica relación de ejemplar-imagen de tiempo y eternidad. Con esto se ha modificado también la concepción agustiniana, en cuanto que el espíritu no ve estáticamente en el momento de lo presente un pasado detrás de él y un futuro delante de sí, sino que él genera todas las tres instancias desde el horizonte de la eternidad.

Para señalar con precisión este cambio la relación ejemplar-imagen ha sido en este sentido enriquecida en la filosofía del tiempo con la concepción de "imagen viviente".

El espíritu, así dice el Cusano en el *De mente* (n. 158), "es imagen de la eternidad". Hay un tiempo viviente en el que el espíritu se despliega en cuanto viva imagen de Dios. Se pone en evidencia, por lo tanto, que el Cusano ha relacionado los elementos de la teoría del tiempo platónica, aristotélica y agustiniana con la capacidad de desarrollo del espíritu humano y con ello, comparándolo con su época anterior, ha definido mucho más fuertemente el tiempo en cuanto magnitud antropológica.

Anke Eisenkoff y Harald Schwaetzer

Traducción al castellano: Jorge M. Machetta

2. NOTAS DE AUTORES PRESENTES EN EL TEXTO

2.1. ARISTÓTELES

El Cusano ciertamente estaba al tanto de la existencia de diversas interpretaciones del pensamiento aristotélico.[1] Y, si bien las menciones al Estagirita se remontan a sus primeras obras, es a partir de la recepción de la nueva traducción de la *Metafísica* realizada por Bessarion, platónico bizantino a quien el Cusano conocía, que realiza un importante trabajo de lectura crítica de la obra capital del pensamiento aristotélico.[2] Es así como él mismo declara, por boca de su interlocutor, que Aristóteles no le es desconocido (n. 33). Como reflejo de su trabajo de reflexión sobre el pensamiento aristotélico se conserva aún hoy el Códice Cusano 184 (Cues-Hospital). Este códice contiene la traducción de Bessarion a la cual el Cusano ha realizado notas marginales que todavía no han sido editadas.

1. A través de Heimerico del Campo podía tener acceso a las disputas entre albertistas y tomistas; cf. Eusebi Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1975, pp. 78-99; cf. p. 82. Sobre todo a partir de su obra *De beryllo*, menciona a los intérpretes árabes (Avicena, Averroes); cf. Giovanni Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari, Laterza, 1987, p. 95. Nicolás tuvo contacto con los participantes de la polémica de origen bizantino entre platonistas y aristotélicos; cf. Hans Gerhard Senger, "Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmitterlalter", en *Miscellanea Mediævalia*, XVIII, 1986, Berlin, pp. 53-80.

2. El reflejo de la lectura renovada de Aristóteles es evidente a partir de *De beryllo*; cf. Giovanni Santinello, ob. cit., p. 95; Kurt Flash, *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003, p. 165.

La discusión con un estudioso de Aristóteles es la oportunidad elegida por el Cusano para realizar un contrapunto polémico con algunos conceptos fundamentales del filósofo de Estagira que analizaremos por separado; éstos son: a) definición; b) principio de no contradicción; c) infinito, y d) sustancia de las cosas.

DEFINICIÓN

Se puede considerar que el tema del tetrálogo es la definición, concebida en un sentido que se aleja del tradicional. La elección de este nivel para el planteo a desarrollar justifica así el diálogo con un aristotélico para quien, de acuerdo con su maestro, la investigación sobre la esencia de las cosas busca alcanzar la definición de las mismas. Concebir la definición como aquello que brinda conocimiento, en ese nivel de generalidad, es compartido por Aristóteles y Nicolás de Cusa[3] pero, para este último, sirve de punto de partida para el desarrollo de una nueva propuesta para nombrar a Dios que se inserta claramente en la tradición del neoplatonismo cristiano que reconoce en Pseudo Dionisio Areopagita su principal fuente de inspiración. Según el Cusano, la definición es aquello que nos brinda el conocimiento de las cosas en general pero con una particularidad, rápidamente aceptada por su interlocutor: la definición que define todo, también se define a sí misma. Ella no puede ser definida por nada puesto que definir es poner término y nada puede ponerle término a lo que todo limita. Por eso, esta definición es principio dado que nada puede haber anterior a ella. Así se entiende también que sea, no sólo principio del conocer, sino también del ser de las cosas. La definición por géneros y diferencias pertenece a la laboriosa lógica y el difícil arte de definir aristotélico (n. 86) y debe ser cuestionada porque se mueve siempre en el terreno de lo condicionado y nunca alcanza el principio de todo (n. 6).

3. *Met.* I 6 987b1-4; XIII 4 1078b27-29. En ambos pasajes Aristóteles sostiene que Sócrates fue el primero que dirigió su atención a las definiciones y que ello es el principio de la ciencia. Cf. *De venatione sapientiæ* (h XII), n. 39.

PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

La nueva concepción de la definición despeja el terreno para un nuevo cuestionamiento, dado que, al igual que en *De beryllo*, en *De non aliud* se lleva a cabo una crítica al *"omnium dignitatum principium"* de Aristóteles: el principio de no contradicción. Lo peculiar del trabajo realizado en *De non aliud* radica en que el Cusano desarrolla una crítica que denominamos inmanente del principio. Así, mediante el proceder propio de un filósofo aristotélico mostrará la insuficiencia de este mismo método y, luego, esa misma insuficiencia dirigirá nuestra atención hacia el camino para alcanzar lo buscado en el modo que ello es posible.

Decimos que la crítica es inmanente porque la estrategia aristotélica para aquellos que quieren refutar el principio de no contradicción es pedirle una definición.[4] Nicolás acepta el reto aristotélico, y lo cuestiona con sus propias reglas. En primer lugar, Nicolás le dice a su interlocutor que sólo hablará con él si "todo lo que oigas de mi parte, si no eres impelido por la razón, lo rechaces como superficial" (n. 2). En segundo lugar, comparte con el "aristotélico" que lo primero que nos hace conocer es la definición (n. 3). En tercer lugar, con la fórmula *"non aliud"* el Cusano dirige nuestra atención a un elemento desatendido en nuestras definiciones y extrae de él consecuencias insospechadas para la manera habitual de entender las mismas. Así destacada la presencia de lo *no otro* como un elemento inadvertido en las definiciones pero imprescindible una vez señalada su presencia se pasa a señalarlo como un nombre aplicable con toda justeza a "lo que es por sí" puesto que "lo que es por otro" si bien presupone lo "no-otro" no es él mismo (n. 3-4). Así, por ejemplo, el cielo es no otro que cielo (n. 5); mientras que lo no-otro es no otro que no-otro (n. 4). Fernando, esto es importante, acepta que las definiciones que le propone Nicolás son adecuadas pues dice que "con veracidad podría responder así acerca de todo cuanto me fuera solicitado para que sea definido por mí" (n. 5).

Pero dada la aceptación por parte de Fernando de las tesis mencionadas, podemos ver cómo se supera la tesis aristótelica que sostiene que la proposición afirmativa contradice la negativa dado

4. Cf. *Met.* IV 4 1005 b35 ss.; Met. XI 6 1063 b7.

que se excluyen (n. 88). Por el camino de la razón se podrá inquirir al mismo Aristóteles y preguntarle: ¿qué es lo otro? Y en su respuesta se mostraría la insuficiencia de su principio pues "ciertamente hubiera podido responder con verdad: *es no otro que otro*. Y, consecuentemente, si el que pregunta añadiera: *por qué lo otro es otro*, ciertamente sin duda, como antes, estaría habilitado para decir *porque no otro que otro es*, y así lo no-otro y lo otro tampoco los vería como excluyentes que se contradicen a sí mismos" (n. 88).

De este modo el Cusano despeja el terreno para exponer su intuición filosófica. Desvinculando a los términos de la contradicción de las condiciones bajo las cuales se da la contradicción, incluso Aristóteles podría ver a los contradicientes sin contradicción y a los opuestos en general sin oposición, como sostiene el Areopagita[5] (n. 89). Esta desvinculación no es una operación arbitraria sino que tiene el significado preciso de contemplar el modo en el cual todo está en su principio (n. 98).

En la base de la crítica al principio de no contradicción aristotélico se encuentra implícita una concepción muy distinta de principio. Si bien comparten algunas ideas generales, el alcance que les dan difieren profundamente.[6] Como se sabe, el principio aristotélico es un principio gnoseológico y ontológico. Es un principio ontológico porque no es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido. Es un principio gnoseológico porque no se puede pretender sostener una tesis y su negación si lo que se quiere es hablar con sentido,[7] pues sostiene que sería

5. Sobre la crítica cusana al principio de no contradicción aristotélico, cf. E. Berti, *"Coincidentia oppositorum e contraddizione nel* De docta ignorantia II,1-6", en G. Piaia (ed.), *Concordia discords*, Padova, 1993, p. 126.

6. Así Aristóteles: (a) el *"omnium dignitatum principium"* Aristóteles lo concebía como un principio tanto del ser como del conocer (Aristoteles, *Met.*, V 1 1013a18, *"omnibus igitur principiis comune est esse primum unde aut est aut fit aut cognoscitur"*; (b) tanto el Cusano como Aristóteles sostienen la idea de que quitado el principio desaparece lo principiado por él (Aristóteles, *Met.*, XI 1 1060a1: *"Principium namque est quod cointerimit"*; IX 8 1050b19: *"nec eorum quæ necessario sunt, licet hæc prima. si enim ipsa non essent, nihil esset profecto"*).

7. Cf. Aristóteles, *Met.*, IV 1005a 20 y ss. En el códice cusano (n. 184 fol. 21v) que refiere el pasaje que estamos comentando (*Met.*, IV 4 1006b10) el Cusano realiza un subrayado destacando el texto.

como no conocer nada. Decir algo con sentido excluye el decir que algo sea y no sea eso mismo.

Lo "'no-otro", en tanto principio del principio, es principio en un sentido diferente al propuesto por Aristóteles (n. 89). El principio de no contradicción es un principio entitativo (algo puede ser y no ser algo determinado en el mismo sentido) pero no es un principio entificador. A diferencia de Aristóteles, para Nicolás el principio no es sólo comienzo o determinación entitativa, también es coincidencia de entendimiento y voluntad. Su ver es definir, dice Nicolás (n. 105). Su entenderse a sí mismo conlleva la creación de lo otro.[8]

LA CONCEPCIÓN DEL "INFINITO"

Lo no-otro es denominado razón de las esencias pues es "esencia de las esencias" o "forma de las formas". Este tipo de formulaciones se exponen a las argumentaciones rechazadas por Aristóteles quien ve allí un regreso al infinito, un vicio lógico en la argumentación que es una de las trabas en las cuales puede caer quien investiga. A esta objeción, Nicolás responde señalando lo que interpreta como una vacilación de Aristóteles. Así sostiene Nicolás que en lo cuantitativo Aristóteles tiene razón en destacar la imposibilidad de alcanzar lo infinito. Pero en lo referido a lo no-cuantitativo, que es antes de la cantidad y de todo lo otro y que es todo en todo, Aristóteles no rechazó lo infinito sino que lo concibió como un motor de infinita virtud que es participado por todos y al cual todo es conducido.

Nicolás de Cusa señala que Aristóteles rechaza el infinito pero no refuta o rechaza totalmente la concepción misma de infinitud (n. 40).[9] La referencia ineludible y constitutiva de las cosas a este principio de virtud infinita conduce al Cusano a sostener que este principio se participa en todas las cosas: "De donde lo no-otro es la forma de las formas o forma de la forma y especie

8. Sobre el carácter productivo del principio: cf. Walter Schultz, *El dios de la metafísica moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 17 ss.

9. H.G. Senger, "Aristotelismus vs Platonismus...", p. 67.

de la especie y término del término y acerca de todos de la misma manera, sin esto: que de esta manera haya ulteriormente un avance hacia el infinito, puesto que ya se ha llegado a lo infinito que todo define" (n. 40).

LA CONCEPCIÓN DE LA "SUSTANCIA DE LAS COSAS"

En su interpretación de Aristóteles, como ya ocurría en *De beryllo*, Nicolás de Cusa destaca y valora positivamente los momentos aporéticos de su filosofía.[10] Consecuentemente sostiene que el Estagirita se orientó correctamente en la evaluación crítica de las filosofías anteriores. Así dice que Aristóteles buscó cuál sea la sustancia de los seres *(rerum substantia)* y criticó a aquellos que decían que la misma es algo otro (un elemento –como el fuego o el aire– o lo uno y el ente) y, si bien en ello no se equivocó, él tampoco alcanzó la quididad simplísima. Claro que si bien es crítico con respecto a la lógica aristotélica (n. 86) y con su metafísica, reconoce que Aristóteles ha escrito cosas dignas en filosofía moral (n. 89).[11]

A modo de conclusión podemos decir que cada vez que un punto de la filosofía aristotélica es retomado, el mismo quedará redefinido en un sentido que se aparta mucho de las interpretaciones habituales del aristotelismo medieval. Todo aquello que no puede ser integrado queda como momento defectuoso del sistema de un pensador que careció de la verdadera fuerza para alcanzar aquellos objetos máximos de los que puede saberse algo, aunque más no sea negativamente. Pues, en definitiva, Aristóteles se pierde en la dimensión de lo finito. En ese ámbito no encontrará nada cierto pues su búsqueda no atiende que buscan-

10. Cf. K. Flasch, *Nicolás de Cusa*, p. 163.

11. La valoración positiva de la filosofía práctica aristotélica tiene una larga historia que podría remontarse al proemio de *De concordantia catholica*. Dice Senger (ob. cit., p. 68): "Ein philosophisches System, das zwar über eine brauchbare Logik für eine Naturphilosophie, für eine Ethik und Politik verfügt, aber einer 'Logik' ermangelt, mittels deren eine Metaphysik der Unendlichkeit und Transzendenz gedacht werden kann, ist für Nikolaus von Kues ein unbrauchbares Paradigma".

do la sustancia de las cosas visibles no alcanza a aquella luz que existe con anterioridad a lo visible y sin la cual no podría buscar ni encontrar nada visible (n. 85). Así en un marginal al *Commentarium in Parmenidem* (ed. Klibansky, p. 72) de Proclo dice el Cusano: *"Et hoc est quo a Platone differt demonius Aristoteles; videtur enim supraintellectualem cognitionem quidem non admittens"*.

Martín D'Ascenzo

2.2. ALBERTO MAGNO

En la introducción al desarrollo de su propuesta acerca de "lo-no-otro" Nicolás se presenta como quien ha encontrado una formulación capaz de asumir y superar las varias orientaciones representadas por sus interlocutores, pero a su vez confiesa que reconoce al pensamiento del Pseudo Dionisio Areopagita como al más afín con su original planteo. La apelación al Pseudo Dionisio no es, ciertamente, una referencia excepcional. La frecuentación de sus textos se remonta a los tiempos de sus estudios de teología junto a Heimerico del Campo. Este acérrimo defensor y propagador de las doctrinas de Alberto Magno fue, también, quien introdujo a Nicolás en la problemática teológico-filosófica del doctor de Colonia.[1]

Por su parte, Nicolás siempre se mostró atento no sólo para la adquisición de las nuevas versiones y de los varios comentarios del Areopagita sino que particularmente puso de manifiesto su preferencia cuando, al recibir el 9 de agosto de 1453 el manuscrito que contenía el comentario de Alberto a la versión latina del

1. Acerca de la presencia del Pseudo Dionisio en Nicolás véase R. Haubst, *Streifzüge in die cusanischen Theologie* (Aschendorf-Münster, 1991), especialmente pp. 100-109, y respecto de su relación con Alberto Magno, R. Haubst, "Zum Fortleben Alberts der Grossen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues", en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Suplement, Band IV *Studia Albertina* (1952), pp. 420-447, y "Albert, wie Cusanus ihn sah", en *Alberti Magnus Doctor Universalis,* hgg. G. Meyer y A. Zimmermman (Walberger Studien Mainz, 1280), pp. 167-194. Respecto de la presencia del Pseudo Dionisio en esta obra cf. nota complementaria 2.3.

sarraceno del texto del Pseudo Dionisio, se aplicó con creciente intensidad a su estudio y análisis. De ello es un elocuente testimonio el elenco de las 628 notas marginales con que resaltó y comentó el texto albertino.[2] El rol primordial que adquiere el pensamiento del Areopagita en el texto del *De li non aliud* se destaca a tal punto que un capítulo, el XIV, no es sino una colección de sentencias del Pseudo Dionisio. No es, entonces, desatinado pensar que tal preferencia refleje, de alguna manera, la comprensión y asimilación que dichos comentarios aportaron para la exégesis cusana del Areopagita.

Es precisamente la convergencia de este contexto general la que nos ha inducido a preguntarnos más concretamente acerca de la presencia del pensamiento del doctor colonés en la elaboración de las reflexiones cusanas.

Sin embargo la propuesta no resultó obvia ni fácil. En primer lugar porque en todo el texto del *De li non aliud* no encontramos ninguna mención explícita a Alberto Magno. Es verdad que esta circunstancia no es decisiva. El silencio de Nicolás acerca de autores cuya presencia es detectable en sus textos no es excepcional. Mencionemos, por ejemplo, al Maestro Eckhart o bien a Raimundo Lulio, presentes ciertamente en textos cusanos sin que por ello aparezcan explícitamente mencionados.[3]

Por otra parte el texto de la edición crítica propone, como fuente, tan sólo siete referencias en relación con Alberto Magno. Una remite al comentario *In Cœlestem Hierarchiam*, cinco al comentario al *De divinis nominibus* y una a la obra de Alberto, *De causis et processu universitatis a prima causa*.[4]

2. La edición de estas notas como también una muy completa introducción acerca de las diversas versiones que Nicolás frecuentó la encontramos en *Cusanus-Texte III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus* von Ludwig Baur (Heidelberg, C. Winter, 1941).

3. En este sentido remitimos a los estudios de H. Wackerzapp, *Der Einfluss M. Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Münster, Aschendorf, 1963) y a E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlin, W. de Gruyter, 1961).

4. *Nicolai de Cusa, Directio speculantis seu de non aliud.* Ediderunt Ludovicus Baur et Paulus Wilpert (Lipsiæ, F. Meiner, MCMXXXIV) (h XIII) Index Nominum, p. 67; Index Auctorum, p. 69, sub verbo A. Magnus.

Por otra parte la edición alemana de la obra cusana remite al comentario del *De divinis nominibus* tres veces, además menciona tres marginales cusanos a la misma obra. Asimismo alude una vez al *Comentario a las sentencias* y una vez el *De intellectu et intelligubile* y la *Summa Theologiæ*, a los que suma cuatro referencias al *De causis et processu universitatis*.[5]

Sin embargo, tan magras referencias no desalentaron nuestra hipótesis de investigación. La abundancia y calidad de los marginales cusanos que vinculaban el pensamiento de Alberto y del Pseudo Dionisio con las citas y las consideraciones desarrolladas por Nicolás en esta obra *De li non aliud* mostraban un camino que podía ser fecundo para la comprensión de los temas expuestos. Además, siguiendo la pista indicada por los editores alemanes, advertimos que los argumentos desplegados por Alberto en su libro *De causis* aparecían, de alguna manera, incorporados a las consideraciones de Nicolás.[6]

Intentaremos, a continuación, explicitar el universo de temas y referencias a los que nuestra investigación nos ha llevado. Comenzaremos por los que se relacionan con la lectura que Nicolás hiciera de los *Comentarios* de Alberto al Pseudo Dionisio. Esa lectura aparecerá, en la mayoría de las referencias, ilustrada con una nota marginal la cual explicita la compren-

5. *Nikolaus von Kues Vom Nicht Anderen*, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert (Hamburg, F. Meiner, 1987). Anmerkungen zum Text pp. 98 y ss. Con todo, debemos notar que el autor de las notas se ha esmerado en trazar, en determinados momentos del texto, una completa historia temática en la que desfilan todos los principales actores y consiguientemente Alberto Magno. Ver por ejemplo la nota 1 correspondiente a la "Licht Metaphysik", pp. 116 ss. Ello constituye un abundante material para la historiografía de los varios temas abordados.

6. En este sentido nos pareció importante constatar si Nicolás había conocido el texto *De causis*. Encontramos que efectivamente el *Verzeichnis* de J. Marx consigna con el número 195 en la página 181 que esta obra integraba la biblioteca cusana. Por otra parte R. Haubst en su artículo *Zum Fortleben*, en p. 445, ver cita en nota 1, señala que esta obra está en el trasfondo de los capítulos 16 al 20 del *De beryllo* (1458), ubicados, según Haubst, en el contexto de la polémica llevada a cabo por Heimerico del Campo, la cual Nicolás conoció.

sión y la asimilación del texto albertino por parte de Nicolás y a su vez nos permite vincular el comentario a las consideraciones propuestas en el texto cusano. En total encontramos quince referencias:

1) El texto *De li non aliud* se inicia con la pregunta acerca de la definición. Pues bien, el tema ha sido explicado por Alberto a la luz de las fórmulas aristotélicas. La exposición ha merecido tres notas marginales por parte de Nicolás.[7] Sin embargo la perspectiva inicial de Nicolás que pregunta por la definición que se define a sí misma tiende precisamente a superar la *impasse* albertina al referirse a la aplicación de un nombre a Dios, cuando afirma: *"quod nullo modo finitudo est, diffinitionem non habet, quare nec nomen"*, a lo cual Nicolás ha añadido su marginal: *"diffinitio terminus dicitur"*. Por ello, aunque Nicolás reconozca esta característica de la definición, mostrará que si bien para Alberto constituye un límite, para el Cusano proponer una definición que no se encierre en un *"terminus"* se convierte en un interrogante a resolver y en ello radica, nos parece, la novedad de la propuesta.
2) La fórmula cusana enunciada en el n. 8: *"ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi"* la encontramos literalmente en el texto albertino que Nicolás subrayó con la repetición del enunciado en su nota marginal.[8]

7. Alberti Magni, *Super Dionysium de divinis nominibus*, primu edidit Paulus Simon en Alberti Magni *Opera Omnia*, t. XXXVII Pars I (Münster[4], Aschendorf, 1972), c. 13, n. 27, p. 448: *"Dicendum quod sicut dicit philosophus IV Metaphysicorum ratio quam significat nomen est diffinitio. Unde idem est quod importatur in nomine rei et diffinitione eius. Diffinitio autem explicat quod in nomine implicite continetur. Unde quod diffinitionem nullo modo habet nec nomen habere potest; quod autem nullo modo finitum est, diffinitionem non habet quare nec nomen. Deus autem nullo modo finitum est"*. Las notas marginales cusanas son n. 584: *"ratio quam signat nomen est diffinitio"*; n. 585: *"diffinitio terminus dicitur"*; n. 586: *"Deus quia simples interminus est neque esse suum est ab aliquo comprehensum, ita innominabilis"* (CT, Baur, ob. cit., nota 2, p. 112).

8. A. Magno, *Commentarium super DN*, c. 1, n. 46, p. 28, marginal n. 164 citado en nota XIV correspondiente al número 8 del texto latino de esta edición.

3) La clásica doctrina de los trascendentales "uno, verdadero, bueno" es objeto de especial cuestión por parte del aristotélico Fernando y por consiguiente de respuesta por parte de Nicolás. El tema también ha sido abordado por Alberto ampliamente y los marginales advierten la importancia del asunto.[9]
4) Asimismo la clásica fórmula acerca de Dios considerado *"principium, medium et finis"* a la que apela Nicolás en el número 9, y que reproduce un texto del capítulo quinto del *De divinis nominibus* es tambien glosada por Alberto en el mismo sentido que le atribuye Nicolás de Cusa.[10]
5) Nicolás nunca se desdijo de la afirmación de *"per sensibilia scandimus ad intelligibilia"*.[11] La afirmación encuentra en el comentario de Alberto un amplio desarrollo que es, a su vez, remarcado con un marginal cusano.[12]
6) En su explicación acerca del significado de lo no otro, capítulo IV, insiste Nicolás en la superación tanto de la afirmación como de la negación valiéndose para ello de las expresiones que encuentra en la *Teología mística* del Pseudo Dionisio. Precisamente el minucioso comentario de Alberto sobre este tema se halla aclarado por un marginal de Nicolás.[13]

9. A. Magno, ob. cit., c. V, n. 20 p.314: *"...quædam convertuntur secundum suppositum et non secundum naturam sicut ens cum vero et cum bono* [...] *sed tamen bonum et verum addunt modum quædam qui consistit in affirmatione supra ens"*. Y Nicolás comenta: *"de ente vero, bono et uno"*, n. 491; *totum notandum* n. 492; *nihil est enti addibile. Nota sic non est nisi ens et modus entis"* n. 493 (CT III, ob. cit., p. 109).

10. A. Magno, ob. cit., c. 5, n. 39: *"ipse Deus est principium omnium entium, sicut causa et finis, sicut causa cuius gratia fiunt, et ipse est infinitas infinitorum* [...] *neque habens principium neque medium neque finem quibus determinatur. et omnia sunt ab ipso et per ipsum"*.

11. *Non aliud*, c. 3, n. 8.

12. A. Magno, ob. cit., c. 2, n. 56, p. 81: *"Sicut omnis nostra cognitio incipit a sensu , non tamen oportet quod nihil cognoscamus ultra sensibile sed ex sensibilibus devenimos in intelligibilia"*. Marginal n. 240: *"cognitio incipit a sensu ex quipus devenitur in intelligibilia"* (CT III, ob. cit., p. 101).

13. A. Magno, *Super Dionysium Mysticam Theologiam*, edidit Paulus Simo, *Opera omnia*, t. XXXVII, Pars II, Aschendorg-Münster, 1978), c. 5, p. 475: *"Neque ablatio proprie quia omnis negatio fundatur super aliquam*

7) Nicolás recoge, en el capítulo VI, la fórmula de "los teólogos" que enunciaron: *"Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil"*, explicada tambien por Alberto al comentar el texto de los *Nombres divinos*, y completa la explicación albertina con un marginal.[14]
8) El particular vocabulario del Pseudo Dionisio acerca de la "incomprehensibilidad de Dios, que aparece en el capítulo VIII, ha sido también expuesto por Alberto en su comentario y remarcado con un marginal cusano.[15]
9) Asimismo el enunciado del capítulo IX *"forma dat esse et cognosci"* ha sido objeto de análisis por parte de Alberto y ello ha quedado subrayado con un marginal cusano.[16]
10) La denominación *"theologi"* incluye, para Nicolás, entre otros a Alberto. El tema es ahora, en el capítulo IX, *"omnia Dei creata voluntate"*, Alberto trató la cuestión en su comentario a la Jerarquía celeste. A ello añadió Nicolás una nota marginal.[17] El mismo tema es abordado en el *Comentario a*

---

affirmationem, unde ubi non est vere affirmatio neque est vere negatio, quamvis verius sit in Deo negatio quam affirmatio. Sed in negationibus divinis et affirmationibus neque ipsum Deum ponimus neque negamus, sed ea quæ sunt post ipsum, sicut cum dicimus Deus est sapientia vel non est sapientia, sapientiæ enim nomen significat sapientiam quæ est apud nos, quæ non est sapientia divina". Por su parte el marginal cusano, n. 599, señala: *"nihil neque secundum modum nominis neque secundum rem potest proprie de Deo prædicari"* (CT, ob. cit., p.112).

14. A. Magno, ob. cit., c. 1, n. 63 p. 40: *"...et nominant eum (Deum) secundum omnia ita quod nihil est ex omnibus causatis"* y el marginal precisa: *"Quomodo Deus omnia in omnibus causaliter non essentialiter"* (CT III, I, n. 188, p. 99).

15. A. Magno, ob. cit., c. 1, n. 47, p. 29: *"hic redit ad propositum scilicet quod Deus sit incomprehensibilis.Et primo probat per rationem...".* Marginal n. 162: *"Nihil in Deo incomprehensibili potest comprehendi nisi incomprehensibilitas"* (CT, III, I, p. 98).

16. A. Magno, ob. cit., c. 1, p. 8: *"Forma enim dat esse et per hoc habet terminare rem, faciens eam divisam ab aliis,indivisam in se".* El marginal repite las palabras del Maestro: *"forma quæ dat esse habet terminare rem faciens eam divisam ab aliis indivisam in se"* (CT III, I, p. 97, n. 124).

17. *A. Magnus Super Dionysium de Coelesti Hierarchia*, c. 1, n. 2, p. 16 (*Opera Omnia*, XXXVIII) que Nicolás marca con este marginal: *"Vide con-*

los nombres divinos y también allí propone Nicolás una nota marginal.[18]

11) La expresión *"unum ante unum"* de cuño neoplatónico es objeto de particular atención en el capítulo XV. Ahora bien, el *Comentario* de Alberto a los *Nombres divinos* se explaya acerca de la *"natura unitatis quæ est omnium causa"* y por su misma excelencia le corresponderá la fórmula *"unum ante omne unum"*. Notemos que la versión que Alberto comenta pertenece al Sarraceno y que el texto paralelo de Traversari utiliza otros términos. Nicolás no sólo adopta el texto que comenta Alberto sino que ha subrayado con fuerza el tema con un marginal.[19]

12) El texto que en el capítulo XVII pone Fernando en boca del Pseudo Dionisio: *"si quis Deum videns intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid"*, que ha recogido el florilegio del capítulo XIV, ha sido objeto de especial reflexión por parte de Alberto, la cual se refleja en el desarrollo que Nicolás hace del tema en el número siguiente.[20]

13) En el capítulo XXIII recurre Nicolás a la etimología de *"theos"* en cuanto proveniente de *"theoro" "seu video"*. Aunque la explicación del término griego es más completa por parte de Alberto, Nicolás reconoce en un marginal la etimología.[21]

---

tra Aristotelem et quod Deus non necessitate naturæ creat" (CT, III, I, n. 10, p. 94).

18. A. Magnus, ob. cit., c. 1, n. 41, p. 23: *"Deus autem causat libertate voluntatis..et ideo quidquid producitur ab ipso per creationem producitur voluntate et ideo non necessitate"* y el marginal dice: *"Deus voluntate creat quæ est et virtus naturalis"* (CT, III, I n. 154, p. 98).

19. A. Magnus, ob. cit., c. 13, n. 9, p. 437: *"Determinat rationem unius in se in quantum ex ipsa unitatis natura omnia uniuntur. Et hæc natura unitatis quæ est omnium causa , ut dictum est, non est unum multorum-...sed est ante: ita unum est ante unum et multitudinem et determinat"*, y el marginal cusano subraya: *"Nota totum"* (CT, III, I, n. 573, p. 111).

20. A. Magnus, ob. cit., c. 1, n. 58, p. 36: *"Omnia enim quæ sunt ab ipso. dice Alberto citando el texto de la carta primera ad Gaium-, inveniuntur in substantia eius secundum id quo ab ipso sunt, et non quantum ad id quod habent ex eo in quo terminatur divinus radius"*.

21. A. Magnus, ob. cit., c. 12, n. 7, p. 430: *"Dicendum ad primum quod sicut commentator hic dicit theos apud græcos idem significat quod apud*

Bástenos aquí mencionar estas referencias a los comentarios de Alberto vinculados con el texto del *De li non aliud*. Para un elenco completo remitimos a las notas al pie que hemos propuesto a lo largo del texto latino de esta edición. Por otra parte consideramos importante traer a colación aquellos pasajes del texto cusano en lo que creemos descubrir una vinculación con la obra de Alberto *De causis et processu universitatis* que hemos mencionado en la introducción.[22]

En el desarrollo de su argumentación la apelación de Nicolás al *primum principium* es fundamental para fundamentar ulteriores desarrollos.[23] Precisamente la obra de Alberto que estamos considerando destina todo el libro primero al planteo y análisis de esta cuestión, dedicándole cuatro tratados.[24]

---

nos deus. Habet autem theos apud græcos duas derivationes, quia derivatur a græco verbo theoro, idest video sive contemplor sive considero, vel a verbo theo quod est curro, quia et omnia conspicit et omnia providentia circuit". Marginal: *"theos idem quod deus et dicitur a theoro"* (CT, III, 1 n. 568, p. 111).

22. A. Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, edidit Winfridus Fauser (*Opera Omnia*, tomus XVII, Pars II, Münster, 1993), la obra dividida en dos libros expone en el primero un tratado completo acerca del *"Primum principium"* y en el segundo libro desarrolla un comentario a las proposiciones del *Liber de causis*, considerada obra aristotélica que integra la especulación acerca del primer motor. Remitimos a la obra de A. de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie* (Paris, 1990) para la justificación y el contexto histórico de esta posición de Alberto Magno.

23. Precisamente el diálogo inicial entre el aristotélico Fernando y Nicolás desemboca, desde el capítulo segundo, en la cuestión acerca del *"primum principium"*. En este sentido nos permitimos remitir a nuestra exposición: "La negación en cuanto principio primero de la metafísica cusana", en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico (eds.), Buenos Aires, Biblos, 2005.

24. Citemos a modo de ejemplo algunos items que nos parecen significativos: *Tractatus primus*: cap. VII: *"Quod necesse est esse unum primum in omni genere causarum"*; cap. VIII: *"Qualiter primum principium dicatur primum principium*; cap. IX: *"Quod primum solum necesse est esse omnino et omnimode"*. Sigue el *Tractatus secundus: De scientia primi"*. El *Tractatus quartus: De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*. (*De Causis*, ed. citada, pp. 14-58).

Por su parte Nicolás hablará en su exposición acerca de la primacía del primer principio (capítulo II); dirá que es *"ante allud simpliciter"* (capítulo III); señalará que todo tiende al *"primum principium"* (capítulo IV); se referirá a su participación (capítulo 10); mostrará y juzgará la propuesta platónica (capítulo X).

Utilizará, asimismo, el neologismo albertino *"substantificatus"* (capítulo XII) tomado del texto albertino.[25] Si bien el que Nicolás adopte para denominar a la materia la locución *possibilitas essendi* proviene de otras fuentes,[26] podemos sin embargo señalar textos de Alberto que recurren al mismo lenguaje.[27] Lo mismo ocurre en el capítulo XIII con la independencia de la inteligencia respecto de la materia y el tema de la causalidad intelectual.[28] También recurrirá Nicolás a la metáfora de la luz y del iris, capítulo III, que Alberto ha desarrollado ampliamente en su escrito,[29] como asimismo la expresión *"umbra occumbunt"*, del capítulo VIII, que Alberto relaciona con la gradualidad de la causalidad;[30] por último Nicolás habrá de referirse, en el capítulo XI, al texto de Juan entendido como la contraposición de la luz de Dios ante las tinieblas, retomando fórmulas que encontramos en Alberto.[31]

CONSIDERACIÓN FINAL

La vinculación que hemos tratado de establecer entre el doctor de Colonia y los desarrollos cusanos en esta obra intentó mos-

25. Véase cita de la fuente en el n. 45 del texto.

26. En este sentido remitimos a la nota complementaria 1.4: S. Manzo, "La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento", pp. 137-143, propuesta en *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, Introd., traducción y notas J.M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, Buenos Aires, Biblos, 2004.

27. Véase cita de las fuentes en el n. 45 del texto.

28. Véase cita de las fuentes en n. 48 y n. 51 del texto.

29. Véase cita de las fuentes en n. 8 del texto.

30. Véase cita de las fuentes en n. 27.

31. Véase cita de las fuentes en n. 43 del texto.

trar cómo, a pesar del silencio del texto, sin embargo no se puede ignorar la influencia de Alberto Magno en los temas propios de una obra del tiempo de la madurez del pensamiento cusano. Ciertamente nos encontramos ante lo que podríamos calificar como una convergencia de múltiples indicios.

Es importante advertir que hay un momento en que la relación de Nicolás con la obra de Alberto adquiere especial fuerza: es a partir de la adquisición de los comentarios al Pseudo Dionisio. De ello es elocuente manifestación la cantidad y sobre todo calidad de los marginales que lo atestiguan y que justifican por qué el vocabulario de Alberto se hace presente en el texto como hemos procurado reflejar con las referencias acumuladas en el tratamiento de las fuentes de su pensamiento.

Pero por otra parte quisiéramos destacar otra circunstancia del texto.

Ante un interlocutor, Fernando, que se expresa desde la terminología y la doctrina aristotélica acerca de cuestiones fundamentales como son los temas acerca del principio, de los trascendentales, de la gradación de los seres, de la unidad de la causa, de la sustancia, por no mencionar sino los más relevantes, resulta comprensible el recurso a un texto altamente especulativo como es el *De causis et processu universitatis* de Alberto, donde al presentar el pensamiento peripatético adopta de hecho la perspectiva neoplatónca.

Ciertamente no se trata de verificar correspondencias meramente literales entre ambos, sino de constatar una orientación común con la adoptada por la especulación cusana, la cual proporciona un instrumental de vocabulario y sobre todo de contenidos con los que Nicolás no sólo puede dialogar fecundamente con Fernando, sino que puede integrarlos en la amplitud de su propia perspectiva.

Y en este aspecto, creemos, se destaca la originalidad cusana: Nicolás no repite fórmulas y en ese sentido no vale encasillarlo en una determinada corriente, sino que las reelabora y las subsume para una propuesta original y hasta ese momento impensada como es esta nueva proposición acerca del principio a través de una fórmula sorprendente.

Con lo cual nos encontramos con otra característica del pensamiento cusano: respeto por la tradición y la novedad. Esto lo realiza apelando a una *concordia philosophorum* que se funda en

el peregrinaje conjetural de toda filosofía guiada por la *maxima doctrina ignorantiæ.*

Jorge M. Machetta

2.3. DIONISIO AREOPAGITA

INTRODUCCIÓN

La obra de Nicolás de Cusa ofrece ya desde su primera prédica un continuo testimonio de la gran influencia que ejerció el Areopagita en la elaboración de su pensamiento.[1] Siguiendo una larga tradición, Nicolás considera aún que el desconocido autor de finales del siglo V y comienzos del VI que compuso las obras que conforman el *corpus dionysiacum*, firmadas bajo el seudónimo de Dionisio, el Areopagita, fue aquel discípulo convertido por Pablo (*Hechos*, 17-34).[2]

1. Cf. *Sermo* I (h XVI/1 n. 14).

2. Cf. *Apol. doc. ig.* (h II p. 12 l. 21-23): *"Reperies enim ibi, quod, licet ubique sit et non absit a nobis –ut ait Paulus Atheniensibus, quando Dionysium convertit–"*; *De ven. sap.* (h XII n. 90): *"Paulus apostolus eiusdem Dionysii magister"*. No deja de llamar la atención el hecho de que Nicolás no dude sobre quién haya sido el Dionisio, pues en su tiempo ya el filólogo humanista Lorenzo Valla, por quien el Cusano profesaba una profunda admiración –tal como lo deja ver el testimonio de las cartas en las que hace mención de él–, había puesto en duda que el autor del *corpus dionysiacum* hubiera sido el discípulo convertido por Pablo. En el *Encomium sancti Thomæ Aquinatis* que Valla pronuncia el 7 de marzo de 1457, unos meses antes de morir en la Iglesia de Santa María Minerva en Roma, manifiesta claramente sus sospechas al respecto con estas palabras: *"Horum alicui paren facere Thomam vereor aut aliquem Latinorum: potius eos cum totidem Græcis comparaverim, Ambrosium cum Basilio, cuius, ut video, exstitit æmulus, Hieronysum cum Gregorio Nazian-*

El aporte que la teología del Dionisio hizo al mundo medieval cristiano en general y a la tradición de neoplatonismo de la que el Cusano es heredero reluce en la carta VII de su pequeño pero significativo epistolario. En ella Dionisio advierte sobre el sentido *concordante* de su pensamiento, en el que convergen el neoplatonismo de Proclo con el cristianismo.[3] El modo en que el Areopagita asimila este neoplatonismo con la sabiduría cristiana bien se expresa en el capítulo I de su *De cælesti hierarchia*. En la primera parte de este capítulo –que fue significativo para el Cusano,[4] y no en último término en el contexto del *De non aliud*– afirma que todo procede del simple Padre de las Luces, cuya luz se difunde en todo sin disminuir la potencia y la unidad de su naturaleza creadora, y que todo retorna a Él como a su causa y principio. Y aunque sea buscado a través de los distintos caminos teológicos en los variados modos en que se participa, permanece en sí mismo escondido.

En el contexto del *De non aliud* su influencia es amplia y decisiva. Ya en el primer parágrafo del diálogo el Cusano es presentado como un experto en la teología del Areopagita. Y en el mismo contexto del capítulo I el cardenal afirma que ha sido el teólo-

zeno, cuius auditorem et discipulum se fuisse profitetur, Augustinum cum Ioanne Crisostomo, quem multis in locis secutus est et in librorum copia æmulatus, Gregorium cum Dionysio, quem Areopagitam vocam, quod eius primus latinorum quantum invenio facit mentionem; nam superioribus, quos nomavi, non modo Latinis verum etiam Græcis, opera Dionysii fuere ignota". Cf. L. Valla, "Encomium sancti Thomæ Aquinatis", en *Oraciones y prefacios* (ed. bilingüe latín-castellano), introd., trad. y notas Francesco Adorno, ed., Universidad de Chile, 1954, pp. 316-317. Esta edición se apoya en dos códices de la obra: el 1500 de la Biblioteca Angelica de Roma y el 7811 de la Biblioteca Nacional de París.

3. Cf. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 2000; W. Beierwaltes, "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", en *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Paulinus-Verlag, Trier, 1997; É. Jeauneau, "Denys l'Areopagite. Promoteur du néoplatonisme en Occidente", en L. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 1-23; R. Roques, *Structures Théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, PUF, 1962.

4. Cf. *Sermo* XIX (h XVI/3 n. 3).

go quien más cerca ha estado de lo "no-otro", aunque no lo hubiera formulado de esta manera:

> Pues en todo lo que de variada forma expresa, él mismo dilucida lo "no-otro". Cuando, en efecto, llega al fin de *De mystica theologia* afirma que el creador ni es algo que pueda tener nombre ni que es algo otro (n. 5 et n. 71).[5]

Sin embargo, la fuerza de su presencia conduce hacia la siguiente pregunta. Si Dionisio no se expresó en términos de lo "no-otro", ¿qué aspectos encontró y exaltó Nicolás de su teología? Y, en todo caso, como señala Baur, ¿se trata de una repetición del Areopagita o más bien de la asimilación de ciertos elementos que, en este caso, inspiraron esta nueva y particular formulación cusana?[6] Para responder a ello el análisis que se ofrece de la presencia del Areopagita en el *De non aliud* se articula en dos momentos. Primero se analiza su presencia textual en el tetrálogo a la luz del capítulo XIV, que contiene un florilegio del *corpus dionysiacum*, cuyos pasajes, a su vez, están presentes y son interpretados a la luz de lo "no-otro" por el Cusano en los capítulos anteriores pero sobre todo en los posteriores a él (caps. XV-XVII). Luego, en segundo lugar, se intenta trazar un camino que permita mostrar el sentido de su presencia en la obra.

PRESENCIA DEL DIONISIO A LA LUZ DEL CAPÍTULO XIV

Con el capítulo XIV se inicia, ciertamente, una segunda parte del diálogo. En ella, Nicolás introduce a Fernando primero en la

5. A este texto podría añadírsele complementariamente el marginal cusano 599 al *Comentario* de Alberto al capítulo IV de *De mystica theologia* del Dionisio (CT III. 1, p. 112): *"nihil neque secundum modum nominis neque secundum rem potest proprie de Deo prædicari"*. Es curioso que el Cusano haya anotado el *De mystica theologia* hasta el capítulo IV, dada la importancia que adquiere, como se ha señalado, el capítulo V para la comprensión de lo "no-otro".

6. Cf. *Cusanus Texte*, III, *Marginalien*: 1. *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, von Ludwig Baur, Heidelberg, 1941, pp. 33-34.

teología del Dionisio a través de sus propias palabras en este capítulo y del análisis que hace de ellas en los capítulos siguientes (XV-XVII). Para llevar adelante esta presentación del Areopagita, el Cusano ofrece en el capítulo XIV *ex ordine*[7] un florilegio de su obra, con excepción de nueve cartas. La inclusión de este compendio de pasajes de las obras del Areopagita dentro del texto cusano puede ser justificada, de un lado, por la claridad que Nicolás confiere a las palabras del mismo Dionisio, aun cuando conoce y posee muchos de los comentarios del *corpus dionysiacum*.[8] En la famosa carta del 14 de septiembre de 1453 enviada al abad y a los monjes del monasterio de Tegernsee en torno de la polémica sobre la teología mística afirma que "el texto de Dionisio es tal que no necesita glosas: él mismo se explica a sí mismo de muchas maneras".[9] Del otro, porque fue el Areopagita quien prenunció en sus expresiones a lo "no-otro". En este sentido, al iniciar el comentario a sus palabras en el capítulo XV Nicolás dice: "¿Te has dado cuenta cómo habla de lo no-otro mismo?" (n. 72).

Se trata, sin embargo, de un florilegio que suscita una serie de problemas e inconvenientes. El primero, sin duda, es el de la fuente que fue utilizada para su confección. Poseemos para esto las indicaciones sugeridas por Wilpert-Baur en el Prefacio a la edición crítica de Heidelberg (1944), las cuales cuentan, a su vez,

7. Cabe señalar que el orden en que el Cusano presenta los pasajes de las obras del Dionisio no necesariamente corresponde al orden cronológico en que fueron compuestas. Lo que sí podemos sugerir es que el ordenamiento propuesto por Nicolás responde a su interés por alcanzar una más clara intelección de lo "no-otro" a través de las palabras del Areopagita. Sin embargo, por lo que se desprende de las referencias que el teólogo mismo hace de sus textos en sus distintas obras, es indubitable la sucesión de *De divinis nominibus*, *De mystica theologia* y *Epistulæ*. Sobre el problema de la cronología de las obras del Areopagita cf. R. Roques, *Structures Théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, PUF, 1962, pp. 132-134.

8. Cf. *Cusanus*, Texte, III, *Marginalien*: 1, pp. 9-17.

9. "Carta de Nicolás de Cusa al abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern", trad. Jorge Mario Machetta, *Versiones* (2001), 3, 3, Buenos Aires, p. 40. Cf. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, Munster, 1915, p. 117: *"talis est textus Dyonsisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat"*.

con el trabajo de *Cusanus-Texte III.* 1 (1941). A partir de ellas y del trabajo realizado para la presente edición puede afirmarse que aun cuando en muchos casos las expresiones del capítulo XIV no coinciden exactamente con la traducción de los textos de Dionisio realizada por el humanista Ambrosio Traversari en 1436, sin embargo no puede por eso afirmarse que Nicolás haya utilizado alguna de las traducciones latinas restantes que conocía y poseía.[10]

El vocabulario técnico del capítulo XIV está mucho más cerca del empleado por Traversari en su traducción que del utilizado por Juan Escoto Eriúgena, Sarraceno, Thomas Gallus, abad de Verceil, y Grosseteste en sus versiones (Cod. Cus. 44, 45).[11] Por otra parte, las palabras del mismo Nicolás parecen conclusivas:

10. Cf. *supra* n. 8. En este punto, aun cuando no figura en el catálogo de la biblioteca de Nicolás de Cusa, no puede negarse rotundamente la posibilidad de que haya tenido contacto con el *corpus dionysiacum* de la Universidad de París, el cual contenía todas las obras del Areopagita en las traducciones de Eriúgena, Sarraceno y Thomas Gallus, los comentarios de Escoto, Hugo de San Víctor y Sarraceno a *De cælesti hierarchia* y escolios tomados de Juan de Scythopolis, Máximo el Confesor, Anastasio el Bibliotecario y el *Periphyseon* de Escoto. Cf. H.F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'université de París au XIII siècle*, Rome, 1953.

11. A modo de ejemplo puede traerse aquí aquel pasaje –tan decisivo en el contexto del tetrálogo– del capítulo V de *De mystica theologia* que el Cusano reproduce hacia el final del capítulo XIV: *"Neque aliud aliquid ex hiis, quæ nobis aut alteri cuiquam in mundo est cognitum, neque aliquid eorum, quæ non sunt, neque eorum, quæ sunt, est"* (n. 71). En cuanto a su vocabulario este pasaje, tal como aparece en el capítulo XIV, es similar al que ofrece la traducción de Traversari: *"neque aliud aliquid ex iis quæ nobis aut alteri cuiquam in mundo est cognitum; neque aliquid eorum quæ non sunt neque eorum quæ sunt est"* [Ps. Dionysius, *De myst. theol.* c. 5 (D/Tr. p. 597 col. 4; CDII p. 150)]. No así en el caso de las restantes traducciones, cuyo vocabulario es distinto de aquél. La traducción de Escoto Eriúgena dice: *"neque aliud quid nobis aut alicui exsistentium cognitum; neque quid non exsistentium neque quid exsistentium est"* [Ps. Dionysius, *De myst. theol.* c. 5 (D/Sc. p. 597 col. 4; CDII p. 150)]. La de Sarraceno: *"neque aliquid aliud cognitum a nobis aut ab alio quodam exsistentium; neque est aliquid exsistentium neque aliquid non exsistentium est"* [Ps. Dionysius, *De myst. theol.* c. 5 (D/Sar. p. 597 col. 4; CDII p. 150)]. Y la de Grosseteste: *"neque aliud quid nobis uel alii alicui entium cognitorum; neque quid non entium est neque quid entium est"* [Ps. Dionysius, *De myst. theol.* c. 5 (D/Gr. p. 597 col. 4; CDII p. 150)].

> Algunos han traducido al latín diversamente sus palabras; por lo demás, yo expondré ordenadamente a partir de la traducción del hermano Ambrosio, general de los camaldulenses, el más reciente traductor. (n. 54).

Si bien la traducción utilizada es la de Traversari, es seguro por los cotejos realizados que en el caso del capítulo XIV el ejemplar empleado por Nicolás no es el de la edición de París de 1498-1499 de las obras del Areopagita, ni el que fue usado por Dionisio van Ryckel, el Cartujo (1402-1471), en su *Comentario* al Areopagita (1461-1466),[12] ni el contenido en *Dionysiaca.*[13] Finalmente, aunque se encuentra mucho más cerca, en virtud de las diferencias textuales, tampoco se trata del ejemplar de la versión de Traversari que el Cusano recibió en 1443 de Paolo dal Pozzo Toscanelli por envío de Tomás Parentucelli (Nicolás V)[14] –que figura como Códice Cusano 43 en la Biblioteca de Bernkastel–.[15] Todo lo cual permite sugerir que sigue siendo desconocido para nosotros

12. Dionysius Carthusianus, *Opera Omnia in unum corpus digesta cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis*, XV-XVI, *Elucidationes seu Comentaria in libros S. Dionsysii Areopagitæ*, Tournai, 1902. El Cartujo se pone en contacto con las obras del Dionisio en 1440, sin embargo las comenta –siguiendo el orden con que han sido luego editadas– hacia el final de su vida. Por esta razón es difícil suponer que el Cusano haya recibido una influencia de sus comentarios en el momento de escribir el *De non aliud.* Es, ciertamente, más oportuno considerar que ha sido el Cusano, en todo caso, quien ha ejercido una influencia sobre el Cartujo, lo cual no deja de ser también problemático dada la índole doctrinal de sus *Comentarios.* Kent Emery ha sugerido que la versión latina de Ambrosio Traversari el Cartujo la recibió y copió del Cusano. Cf. Kent Emery Jr., "A complete reception of the latin *corpus dionysiacum*: The commentaries of Denys the Carthusian" en *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, p. 208.

13. Ph. Chevalier *et al.*, *Dionysiaca*, recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areópage, París, 1937-1951.

14. Nicolás mismo da testimonio de esta recepción en *Apol. doc. ig.* (h II p. 10 l. 15-17): *"in novissima Ambrosii Camaldulensis translatione, quam a sanctissimo domino nostro Papa Nicolao recepimus".*

15. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues bei Bernkastel a.d. Mosel*, Trier, 1905, p. 39.

el ejemplar que Nicolás tenía ante sus ojos en Roma en el momento de la redacción del *De non aliud.*[16]

A su vez, el capítulo XIV presenta dos características señaladas ya en la primera edición crítica de la obra.[17] En primer lugar, la confusión en la numeración de los capítulos del *De divinis nominibus*: el Cusano confunde el capítulo V por el VIII (n. 63), el VI por el IX (n. 63, 64), el VII por el X (n. 65), el VIII por el VI (n. 66), el IX por el XII (n. 67), el X primero por el XIII (n. 69) y luego por el XII (n. 69), el XI por el XIII (n. 69) y el XIII por un supuesto capítulo XV (n. 70). El nuevo manuscrito toledano, en este punto, no sólo no rectifica lo que aparece en el manuscrito de Munich que fue utilizado para la edición crítica de 1944 sino que presenta en algunos casos, como se desprende de las variantes textuales que se ofrecen en la presente edición, una numeración de capítulos distinta e igualmente incorrecta. Con todo, esta confusión no es originaria del *De non aliud*, sino que ya tiene antecedentes en el Cusano. En *De beryllo*[18] Nicolás confunde el capítulo V por el VIII y en la *Apologia doctæ ignorantiæ* el VII por el X[19] y el VIII por el XI.[20] Cabe señalar, por otra parte, que esta confusión aparece en la versión de Traversari del Códice Cusano 43, todo lo cual muestra la proximidad del desconocido ejemplar utilizado por Nicolás en el *De non aliud* con aquel que figura en el catálogo de su biblioteca. En segundo lugar, el capítulo

16. Se ha optado en esta edición por ofrecer la localización de cada uno de estos ejemplares para cada uno de los pasajes del capítulo XIV, con la finalidad de que el lector mismo pueda cotejar las diferencias textuales.

17. Cf. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XIII: *Directio Speculantis seu de non aliud*, Iussu et auctoritate Academia Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Lipsiæ, MCMXXXXIV, pp. XVII-XVIII.

18. *De beryllo* n. 11 (h XI/1, l. 1 y sqq): *"Eleganter magnus Dionysius apostoli Pauli discipulus in capitulo octavo De divinis nominibus ista compendiose dicit".*

19. *Apol. doc. ign.* (h II p. 6, l. 19): *"et magni Dionysii doctrinam, qui decimo capitulo De divinis nominibus [...] recepimus".*

20. *Apol. doc. ign.* (h II p. 6, l. 19): *"Adduxit in testimonium non decere gravem virum attendere ad confutationem ignorantium illud, quod magnus Dionysius scribit undecimo capitulo De divinis nominibus".*

XIV exhibe una confusión de folios correspondiente a pasajes del *De divinis nominibus* en el manuscrito que poseía Hartmann Schedel. El manuscrito de Toledo que se ha utilizado para esta nueva edición no permite superar este problema, ya que reitera aquella confusión.

Finalmente, frente a la posibilidad de que se trate de un florilegio ya constituido que Nicolás incluye en el tetrálogo, la presencia de la mayoría de sus pasajes en los capítulos anteriores y posteriores al XIV, como se muestra en el trabajo de fuentes, pone en evidencia que la selección de ellos ha sido realizada por el Cusano mismo. Se trata, en todo caso, de un compendio del *corpus dionysiacum* confeccionado por Nicolás para la más clara intelección de lo "no-otro" a través de las palabras de Dionisio.[21]

SENTIDO DE LA PRESENCIA DEL DIONISIO EN EL *DE NON ALIUD*

Tanto los pasajes del Dionisio volcados por Nicolás en el capítulo XIV (n. 55-71) como aquellas referencias que se encuentran en los restantes capítulos, sea de un modo explícito o bien implícito, permiten comprender el sentido de la presencia del Areopagita en el tetrálogo. A partir de ellos puede colegirse que son determinantes, tanto por su pertinencia temática como terminológica, *De divinis nominibus* (caps. I, II, IV, V, VII, IX, X, XI, XIII), *De mystica theologia* (caps. I, II, V) y la *Epistula I ad Gaium*. Las citas y referencias a *De cælesti hierarchia* y a *De ecclesiastica hierarchia*, si bien son ciertas, en el contexto de esta obra son pocas, ya que el tema de los grados de las *jerarquías* no es transitado aquí por el Cusano. Sin embargo, la teología del Areopagita muestra en su totalidad una unidad temática que está presente también en estos dos textos. Así *De cælesti hierarchia* contiene no sólo los principios fundantes de la teología filosófica del Areo-

21. Cabe señalar que muchos de los pasajes contenidos en el capítulo XIV han sido tematizados explícita e implícitamente por Nicolás no sólo en sus obras anteriores sino también en las posteriores. De cierta manera, el capítulo XIV concentra los aspectos de la teología de Dionisio que más han influenciado al Cusano en su pensamiento.

pagita, como lo señalamos en el inicio de esta nota, sino también varios de los elementos que el Cusano ha recogido de ella, y no en último término para la especulación en torno de lo "no-otro".

En el capítulo I del *De cælesti hierarchia* Nicolás de Cusa encuentra un principio de la teología del Dionisio que enuncia al iniciar la presentación del teólogo (n. 54, n. 55), y del que se sirve también en el capítulo III del *De non aliud*. Aun cuando el tema del tetrálogo no sea la investigación de las inteligencias celestes, el Cusano al tratar sobre el principio del ser y del conocer, significado por lo "no-otro", a través de los enigmas de la luz y del sonido (n. 8-9), retoma el camino primero de la teología simbólica sugerido por él. Muestra con esta "*manuductio*" el ascenso de lo sensible a lo inteligible, por ser lo sensible mismo imagen o semejanza de lo inteligible (n. 54).

No obstante, las restantes referencias que trae el Cusano de los capítulos 2 y 4 de *De cælesti hierarchia* muestran que la sustancia simple de las cosas divinas es desconocida, y, por tanto, en sí misma escapa tanto a las captaciones sensibles como a las inteligibles, que son propinadas por las teologías afirmativa y negativa. Sin embargo, aunque ambos caminos forman parte de la región de la razón discretiva, esto es, del ámbito de las oposiciones, el camino de la negación, entendida todavía en un sentido privativo, nos ofrece una menor inadecuación, puesto que dice la incognoscibilidad e inefabilidad de la causa primera.

Estos elementos recogidos por el Cusano de *De cælesti hierarchia* contribuyen a la *directio speculantis* hacia la que Nicolás se conduce. Sin embargo, estas primeras consideraciones que trae del Areopagita encuentran un contexto más amplio en el *De divinis nominibus*. La preferencia del Cusano por esta obra se evidencia a través del extenso elenco de pasajes que reproduce en el capítulo XIV, en el comentario que hace de ellos en los capítulos XV a XVII a la luz del *Principium A* y en las dos referencias explícitas que trae el Cusano del *De divinis nominibus* en *De venatione sapientiæ* (cap. XIV n. 39-41) al tratar sobre lo "no-otro". En este marco pueden anunciarse claramente aquellos dos principios que vertebran su presencia en el *De non aliud*.[22]

22. W. Beierwaltes, "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", in *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Paulinus-Verlag, Trier, 1997, pp. 21-27.

En primer lugar, el pensamiento del teólogo le permite a Nicolás iluminar la anterioridad de la causa primera, esto es, que el principio considerado en sí mismo, en su carácter absoluto, es anterior al ámbito de las oposiciones. Expresado en términos del tetrálogo, que lo *non aliud* no se opone a lo *aliud*, sino que lo antecede y define (n. 21). En segundo lugar, que aquella primera causa o principio se participa en la alteridad bajo el modo variado en que cada uno de los singulares (otros) puede expresarla y mostrarla (n. 21).

El Cusano recoge en el *De non aliud* el vocabulario de lo *uno* desarrollado por Dionisio en el *De divinis nominibus* (n. 13). Al tratar primero sobre la anterioridad del principio primero o causa primera Nicolás se sirve del capítulo XIII del *De divinis nominibus*, *"De perfecto et uno"*, en el que el teólogo, siguiendo el neoplatonismo procleano,[23] trata el último nombre acerca de Dios. En ese contexto el Areopagita distingue lo uno, en tanto la causa de todo, aquel *unum* que desborda toda determinación, de aquel uno que se opone a la multiplicidad. Lo *unum supersubstantiale* es anterior a toda unidad *(unum quod est)* y multiplicidad. En virtud de su anterioridad determina y define todo lo que viene después de él (n. 3, n. 70, n. 73, n. 90).[24] Así el Cusano encuentra en lo *unum ante unum*, que define a lo uno y a lo múltiple, un parangón del *non aliud* y en el uno que se contrapone a lo múltiple la expresión de lo *aliud* (n. 73). Aquel *unum ante unum, supersubstantiale*, se participa en todo, al modo como lo no-otro siendo anterior a todo otro puede ser buscado en lo otro (n. 21, n. 75).

Dionisio en el capítulo VII del *De divinis nominibus*, tratando sobre los nombres de sabiduría, inteligencia, razón, verdad y fe, considera que la sabiduría de Dios sobrepasa toda razón y todo número (n. 65), y que por eso se lo denomina con nombres negativos. Sin embargo, ahí el Areopagita declara que Él mismo está presente en todas las cosas para que pueda ser conocido a través de ellas, pues sólo se conoce en la participación. Por ello declara Nicolás

23. Cf. nota complementaria 2.4.

24. *De ven. sap.* (h XII n. 39): *"optime hæc vidit Dionysius in capitulo de perfecto et uno libri* Divinorum nominum *dicens: «Neque est unum illud –omnium causa– unum ex pluribus, sed ante unum omne, omnem multitudinem uniusque omnis ac multitudinis diffinitum»"*.

que la causa primera "en todo muestra todo, en un momento de esta manera, en otro momento de otra manera" (n. 72).

Nicolás reproduce este pasaje del *De divinis nominibus* en el capítulo XIV (n. 65), en la proposición VII (n. 115), y en el capítulo XIV del *De venatione sapientiæ*,[25] tal cual lo expresa Dionisio según la versión de Traversari: *"in omnibus omnia, in nihilo nihil"*. Al mismo tiempo, en el capítulo VI del *De non aliud* Nicolás presenta una formulación distinta: *"Nunc vides, quomodo recte theologi affirmarunt deum in omnibus omnia, licet omnium nihil"* (n. 21).[26] Ambas formulaciones no son contrarias, sino más bien complementarias. La última acentúa que el principio estando presente en todo, al modo como todo puede recibirlo, es nada de todo y antes de todo. Se muestra así la presencia o inmanencia del principio en lo principiado a la vez que se preserva su anterioridad y trascendencia. La otra formulación, ciertamente, se adecua más al movimiento del tetrálogo, ya que la causa de todo, significada por lo no-otro, es todo en todo y nada en nada, esto es, en todo es *no otro que* todo y en nada es *no otro que* nada (n. 24).[27]

A la luz de estos principios que recoge Nicolás de la teología del Areopagita pueden transitarse los nombres que trata Dionisio en *De divinis nominibus* y que el Cusano comenta en los capítulos XV a XVII. Así en el capítulo XVI explica de qué modo Dios, según lo afirma el Areopagita, puede ser llamado siglo, tiempo, día y momento (n. 69). Muestra allí que el tiempo, ahora o momento es en sí mismo imparticipable, y, por tanto, equivalente a lo no-otro, pero que se participa diversamente en lo otro (n. 76). Es hora en la hora, día en el día, mes en el mes, o bien, en la hora es *no otro que* hora, en el día es *no otro que* día, en el mes es *no otro que* mes (n. 76). Con lo cual se muestra simultáneamente la imparticipabilidad de lo no-otro y su participación o presencia en lo otro.

Ahora bien, la anterioridad de lo no-otro respecto de todo, y aun de lo *unum ante unum*, dado que lo uno puede ser definido por

25. *De ven. sap.* (h XII n. 41): *"Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse «in omnibus omnia, in nihilo nihil»"*.

26. Cf. *Apol. doc. ign.* (h II p. 31, l. 27); *De vis. Dei* (h VII n. 35); *De possest* (h XI/2 n. 74; *De ven. sap.* (h XII n. 103).

27. Cf. *De ven. sap.* (h XII n. 41): *"Est enim nihil non aliud quam nihil"*.

medio de lo no-otro, esto es, que lo uno es *no otro que* lo uno (n. 13, n. 73), no es originaria del Cusano, sino que parece él encontrarla también en el Dionisio. Así, en el capítulo V de *De mystica theologia*, que ofrece un camino ascendente, una vía que desde lo más bajo se conduce por supresión hacia lo más alto, se niega que Dios sea uno (n. 79), puesto que no es nada de lo que puede recibir un nombre. Todo lo cual trae, nuevamente, aquella primera referencia a *De mystica theologia* en la que Nicolás encontraba el antecedente más claro de lo "no-otro", al afirmar que "el creador ni es algo que pueda tener nombre ni que sea algo otro" (n. 5; Flor. n. 71).

Finalmente, tal como lo expresa Dionisio en la *Carta I* a Gayo, y recuerda el Cusano no sólo en este contexto al concluir el capítulo XIV y su comentario (n. 71, n. 82) sino también, entre otros,[28] en aquella carta del 14 de septiembre de 1453 a la que hacíamos referencia antes, aquel que tiene una visión que comprende, ve algo otro de lo buscado. Estar en posesión de una *perfecta ignorancia* es saber que el principio mismo en virtud de su anterioridad no es comprensible, que es anterior a todo otro y, por tanto, no-otro (n. 71).

CONSIDERACIÓN FINAL

A través del recorrido que sugerimos en estas páginas hemos intentado mostrar la presencia decisiva de Dionisio en el *De non aliud*. En su teología Nicolás encontró el antecedente más inmediato de su particular nombre de lo "no-otro", un extenso elenco de pasajes del *corpus* que le permitieron volver visibles sus consideraciones en torno de lo "no-otro" y un camino que transita las teologías simbólica, afirmativa, negativa y mística para expresar la negación del principio primero, significado aquí por medio de lo "no-otro". Todo lo cual muestra que el Cusano en Dionisio encontró no sólo el antecedente de un nombre enigmático sino un modo de concebir al principio primero y un camino de búsqueda que culmina en una *perfecta* o *docta ignorantia*.

José González Ríos

28. Cf. *De doc. ign.*, I c. XVI (h I p. 31 l. 11-2); *Apol. doc. ign.* (h II p. 12 l. 22 sqq.).

2.4. PROCLO

La presentación del abad desde el comienzo de la obra, ocupado del estudio del *Parménides* de Platón y del *Comentario* de Proclo; y de Pedro Balbo, reciente traductor de la *Teología platónica* de Proclo, justifica de suyo la búsqueda de rastros platónicos y procleanos en todo el texto y no sólo a partir del capítulo XX donde se da la intervención directa de Pedro y del XXII donde reaparece el abad. En el elenco de notas que fueron relevadas como fuentes hemos hecho alusión a las dos obras explícitamente mencionadas en *De non aliud*: *De Theologia Platonis* (*Theol. Plat.*) y *Expositio Procli In Parmenidem Platonis (In Parm.)*. A esto añadimos algunas referencias a *Elementatio Theologica (Elem. Theol.)* que, si bien no es mencionada, ha formado parte, junto con los otras dos obras aludidas, de los textos leídos y anotados por Nicolás de Cusa.[1]

Para que tal presencia pueda ser evaluada plantearemos en el desarrollo de esta nota los siguientes temas: I) la relación de Nicolás de Cusa con la obra de Proclo; II) la problemática general de las obras que menciona, y III) los elementos que intervienen de manera directa en la redacción de *De non aliud*.

1. Cf. *Cusanus Texte* III. 2.1. *Theologia Platonis. Elementatio theologica*, ed. H.-G. Senger, Heidelberg, 1986; *Cusanus Texte* III 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis*, ed. K. Bormann, Heidelberg, 1986.

I

La influencia de Proclo en la Edad Media puede ser rastreada en tres líneas principales: la ejercida sobre el Pseudo Dionisio y, a través de él y de Máximo el Confesor en Escoto Eriúgena; la ejercida sobre el pensamiento árabe asumida por el mundo latino a través del *Liber de Causis*, y la ejercida sobre la escuela de Alberto Magno en autores como Teodorico de Freiberg, Meister Eckhart y Bertoldo de Moosburgo.[2] La valoración de esta influencia es diferente en cada caso; algunos autores cristianos toman el Proclo arabizado, otros ofrecen un contrapunto entre Proclo y Agustín, y para otros Proclo viene en auxilio de la autoridad de Dionisio. Ahora bien, es insoslayable señalar que ninguna de las tres líneas de influencia mencionadas es ajena a Nicolás de Cusa: por una parte, como se sabe, la obra de Dionisio se encuentra presente a lo largo de toda su obra; ha anotado el libro primero del *Periphyseon* de Escoto Eriúgena y conoce la *Clavis Physicæ* de Honorius Augustodinensis; por otra parte, a través de la obra de Alberto Magno y los maestros de su escuela ha conocido la asimilación del *Liber de Causis* –versión latina de un resumen árabe de la *Elem. Theol.*– al pensamiento cristiano, y particularmente a través de *Expositio super Elementationem Theologicam Procli* de Bertoldo de Moosburgo ha reconocido la vinculación innegable entre el director de la escuela de Atenas y Dionisio Areopagita. De esta manera, podemos señalar que la perspectiva según la cual la obra de Proclo puede aportar luz a la hora de comprender la obra del teólogo Areopagita no es exclusiva del pensamiento cusano. Por esta razón no resulta sorprendente en *De non aliud* que después de una extensa hermenéutica de la obra de Dionisio, Pedro Balbo pida a Nicolás que se confronten los dichos del divino teólogo con lo que sostiene Proclo en la *Theol. Plat.* "*quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo*" (cap. XX, n. 90). La posibilidad de que la obra de Proclo pueda resultar esclarecedora para entender los textos del

2. Cf. C. Riccati, "La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana (Bertoldo di Moosburg e Niccolò Cusano)", en G. Piaia (ed.), *Concordia Discors*, Padova, 1993, pp. 23-38. Riccati incorpora a Nicolás de Cusa en la última línea mencionada.

máximo teólogo se funda, además, en una razón histórica: la línea que traza Nicolás de Cusa va de Platón a Dionisio y de Dionisio a Proclo (cap. XX, n. 90).

La relación entre el pensamiento de Proclo y Nicolás de Cusa ha sido profusamente tratada en diversos estudios.[3] La lectura directa que Nicolás de Cusa realizó de los textos de Proclo se justifica por las obras que se encuentran en la biblioteca del Hospital de Bernkastel-Kues: *Procli De theologia Platonis Libri VI* (Cod. Cus. 185), *Procli Expositio in Parmenidem Platonis* (Cod. Cus. 186) y *Procli Elementatio theologica* (Cod. Cus. 195).[4] Cabe señalar que se trata de las versiones latinas de estas obras: *In Parm.* y *Elementatio* en la traducción de Guillermo de Moerbeke

3. R. Klibansky, "Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung", en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1929, especialmente pp. 25-29; R. Klibansky, *Plato' s Parmenides in the Middle Age and the Renaissance*, London, 1943, especialmente pp. 304-310; M. Fleigl y J.Koch, *Nikolaus von Cues. Über den Ursprung (De principio)*, Heidelberg, 1949; W. Beierwaltes, "Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non-aliud", en AA.VV., *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1971, pp. 137-140; K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden, 1973; H.G. Senger, "Erster Teil: Untersuchung", en *Cusanus Texte III. Marginalien 2. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften 2.1. Theologia Platonis. Elementatio theologica*, Heidelberg, 1986; K. Kremer, "Gott –in Allem Alles, in Nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues", en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17, 1986, especialmente pp. 199-201 y 205-211; W. Beierwaltes, "Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus", en G. Boss y G. Seel (eds.), *Proclus et son influence (Actes du colloque de Neuchatel, Juin 1985)*, Zürich, 1987, pp. 287-297; K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1998, especialmente pp. 500-516; W. Beierwaltes, "«Centrum tocius vite» Zur Bedeutung von Proklos «Theologia Platonis» im Denken des Cusanus", en A.Ph. Segonds y C. Steel (*et al.*, eds.), *Proclos et la theologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998)*, Louvain, 2000, pp. 629-651.

4. Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier, 1905, pp. 172-173 y 181.

y *Theol. Plat.* en la de Pedro Balbo.[5] El manuscrito C 195 contiene asimismo tres textos más entre los que se encuentra *Liber de Causis.* Todas las obras de Proclo presentan notas marginales que han sido editadas y resultan una herramienta imprescindible para descubrir la clave de lectura cusana.[6] Sin embargo, así como no todas las obras fueron recibidas ni asimiladas al mismo tiempo, tampoco fueron anotadas de una sola vez. Los datos de recepción de las obras por parte de Nicolás de Cusa pueden aportar una señal, a excepción del ejemplar de la *Element. Theol.*, de la cual no se sabe con precisión acerca de su recepción y anotación marginal por parte de Nicolás de Cusa.[7]

La mayoría de los especialistas diferencian tres etapas en la recepción de Proclo. En primer lugar, un contacto anterior a 1440, es decir anterior a la redacción de *De docta ignorantia,* reflejado en un códice que perteneció a Nicolás de Cusa, el *Codicillus* de Strasbourg (*Codex Argentoratensis* 84), que contiene entre otros textos un extracto de la traducción latina de *In Parm.* y tres de *Theol. Plat.*[8] En segundo lugar, la adquisición hacia 1450 de *In Parm.*, obra que Nicolás de Cusa hace copiar primero para obsequiarla a su amigo, el papa Nicolás V, y poco más

5. Las versiones latinas de estas obras pueden consultarse en las ediciones citadas en la bibliografía. Cabe señalar que la versión de *De Theologia Platonis* de Portus (Frankfurt, 1618) no corresponde a la traducción de Pedro Balbo. Por otra parte, Klibansky descubrió la versión latina de la última parte del libro séptimo del *In Parmenidem* que falta en el texto griego. Con esta edición (*Ein Proklos...*, 1929) completó la de Cousin (1894).

6. Cf. *Cusanus Texte* III, 2.1/ 2.2..

7. Cf. CT III 2.1, *Erster Teil: Untersuchung* (H.G. Senger) pp. 17-18.

8. Cf. E. Vansteemberghe, "Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues", en *Archives de histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 3, 1928, pp. 275-284; R. Haubst, "Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des «Nicolaus Treverensis» in Codicillus Strassburg 84", en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesselschaft I,* 1961, pp. 17-51. Se trata de un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Strasbourg (Argentoratensis 84). Además de los extractos de las obras de Proclo mencionadas contiene *De mystica theologia* de Gerson, *Itinerarium mentis in deum* de Buenaventura, un fragmento de *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, una corta cita del *Timeo* de Platón.

tarde para tener un ejemplar para él mismo sobre el cual trabajar.[9] En tercer lugar, la recurrencia frecuente a las doctrinas procleanas en el período entre 1458 y 1464 en el que el diálogo de Platón es mencionado explícitamente por Nicolás de Cusa. En este tercer momento deben distinguirse, por un lado, la marcada presencia de *In Parm.* en obras como *De beryllo* (1458)[10] y, sobre todo, *De Principio* (1459);[11] por otro, la complementación entre *In Parm.* y *Theol. Plat.* a partir de 1462 muy especialmente en esta obra y, por último, el balance del pensamiento de Proclo realizado por el Cusano en *De venatione sapientiæ* (1462).[12]

Debemos destacar, además, que en *De non aliud* se hace alusión al *Parménides* de Platón (cap. XXII, n.100). Se ha planteado la cuestión acerca de si Nicolás de Cusa al citar el *Parménides* lo hace de manera directa o sólo a través del Comentario de Proclo.[13] Ambos textos aparecen juntos aunque diferenciados en el *Codex* 186 (Kues-Hospital). La obra de Platón se encuentra en ese códice copiada desde el comienzo hasta el fin de la primera hipótesis,[14] lo cual no permite dudar que cuando se menciona a *Parménides* se hace alusión directa al propio texto platónico puesto que lo que allí se refiere está incluido en esa primera parte del texto platónico.[15] En cuanto a la alusión explícita a la *Epístola* II (cap. XXI, n. 97-98) la interpretación que adopta el Cusano sigue a la que realiza Proclo en su *Theol. Plat.*, II, 9. En

9. Según Steel el manuscrito es deficiente respecto de su modelo V (*Vaticanus latinus* 3074) pues presenta omisiones y repeticiones, lo cual ha conducido a Nicolás de Cusa a realizar muchas veces conjeturas para superar los errores u omisiones. Cf. Steel, "Introduction", pp. 14 ss. Cabe añadir que el codex *Vat. Lat.* 3074 cuenta con veinte notas marginales de Nicolás de Cusa editadas en CT III 2.2.

10. Cf. n. 12, n. 16, n. 50.

11. *Passim*.

12. Cf. cap. 8, n. 21; cap. 17, n. 49; cap. 21, n. 62; cap. 22, n. 64.

13. E. Wyller, "Nicolaus Cusanus *De non aliud* und Platons Dialog *Parmenides*", *Studia Platonica*, Amsterdam, 1974.

14. Cf. R. Klibansky y C. Labowsky, *Plato Latinus*, vol. III, Londres, 1953, *Præfatio*.

15. *Parm.* 139b-140 a.

lo que respecta a la traducción de Pedro Balbo de la *Theol. Plat.* contenida en *Codex* 185 (Kues-Hospital) es probable que se encontrara todavía en curso en el momento de la redacción *De non aliud*;[16] de hecho, las numerosas referencias que hemos anotado como fuente se encuentran en los libros II y III. Con todo, cabe recordar que el propio Nicolás había traído el manuscrito griego de Constantinopla en 1439 y había encargado a su amigo Traversari su traducción. Al morir Traversari es probable que haya pasado por varias manos antes de arribar a las de Pedro. Éste afirma haber realizado la versión latina a pedido de Nicolás de Cusa.[17]

II

Consideramos que el hecho de que Nicolás se refiera explícitamente a estas tres obras no es casual: la problemática central de *De non aliud* es la misma que se plantea en el *Parménides* de Platón: todo el diálogo platónico gira en torno del problema de la relación entre lo uno y lo múltiple introducido por Platón a través de un ejercicio dialéctico que permita "discernir la verdad".[18] En este diálogo Platón pone de manifiesto que desde el punto de vista de los eléatas como Zenón no se puede fundamentar la multiplicidad, por eso resulta imprescindible la introducción de la doctrina de la unidad de la forma por oposición a la pluralidad de los singulares. Sin embargo, la concepción de la unidad y la simplicidad de las formas nos plantea un nuevo problema, el de la relación de ella con los singulares. Como se ve, en el *Parménides,* Platón autodelimita su doctrina de las formas separadas y esta autolimitación aporética resulta la expresión

16. H.D. Saffrey en "Sur la tradition manuscrite de la *Théologie platonicienne* de Proclus", en *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 387-432, afirma que la traducción fue acabada el 22 de marzo de 1462 según la carta-prefacio que se encuentra en el MS de Bérgamo (p. 393). Por otra parte, señala que el manuscrito griego sobre el que trabajó Pedro Balbo contenía las notas marginales del cardenal Bessarion (p. 405).

17. Cf. H.D. Saffrey, ob. cit., p. 407.

18. *Parm.* 135 d y 136c.

posible de un conocimiento cuya precisión es inalcanzable.[19] Como se ha afirmado, el *Parménides* resulta, pues, un diálogo de lo indecible.[20] Proclo retoma la obra platónica no sólo en el extenso *Comentario* que realiza sino también en la *Theol. Plat.* y evalúa fundamentalmente el carácter aporético de la obra.[21] En *In Parm.* muestra cómo las aporías presentadas por Parménides al joven Sócrates en la primera parte del texto no tienen un fin refutativo sino mayéutico[22] y no preparan meramente para lo que se desarrollará en la segunda –es decir, la exposición de las dos hipótesis– sino que constituyen en sí mismas doctrina dogmática platónica. Se repite un elemento significativo en el Prefacio de la *Theol. Plat.*: Proclo ubica nuevamente su interpretación del *Parménides* de Platón respecto de dos tipos de intérpretes: los que lo consideran un texto de lógica y los que, siendo más "amigos de las formas" creen que trata de los primeros principios: lo Uno, el Intelecto y el Alma. Proclo critica duramente a los primeros y acusa a los segundos de olvidar el sentido teológico del texto platónico: este sentido fundamentalmente teológico justifica el título de la obra proclena.[23] Hallamos esta inspiración general de las dos obras de Proclo en lo que respecta a su interpretación del *Parménides* muy afín con la inspiración general de *De non aliud*: en primer lugar, nos encontramos con el tema de la relación entre lo uno y lo múltiple entendido ahora en términos de no alteridad y alteridad; en segundo lugar, también Nicolás de Cusa para esclarecer esta relación acude a un ejercicio lógico a partir de las definiciones: este ejercicio lógico es en sí mismo teológico.

19. Acerca de la incognoscibilidad de las formas, cf. 133 a-135 a.

20. José Lorite Mena, *El* Parménides *de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Bogotá, 1985.

21. Cf. Carlos Steel, "L'anagogie par les apories", en G. Boss y G. Seel (ed.), *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, pp. 101-126.

22. *In Parm.* 907-909.

23. Carlos Steel, "Proclus et l'interprétation «logique» du *Parménide*", en *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, Turnhout, 1997, pp. 67-92.

III

Siguiendo la consideración que el mismo Proclo hacía, el Cusano señala la complementariedad de *Theol. Plat.* e *In Parm.* (cap. XXII, n. 100). De hecho los núcleos temáticos se retoman, sólo que en la *Theol. Plat.* su autor explica con más detenimiento de qué modo se desprenden, a partir de la Unidad, las tríadas divinas.

Los temas procleanos presentes en *De non aliud* se encuentran esparcidos en toda la obra de manera diversa: sea sin mención de su fuente, ya sea repetidos por Dionisio, sea atribuidos de una manera explícita a él. El análisis procleano del primer dios y la vía que debe seguir el hombre para ascender hacia él presentados sobre todo en el libro II de *Theol. Plat.* refleja en gran medida la doctrina cusana acerca de la primera causa o principio: el dios procleano es primer principio y primera causa imparticipable, eficiente y final. Sostiene Proclo la distinción entre uno y ante-uno y la identidad uno-bien que trasciende el intelecto y lo inteligible. Tal análisis culmina con una fundamentación acerca la incognoscibilidad e innominabilidad de lo imparticipable retomando fórmulas negativas del libro VI de *In Parm.*, referidas con anterioridad por el Cusano en *De principio.* Desde la perspectiva de lo que procede de la unidad también presenta Proclo, esta vez en el libro III de la *Theol Plat.*, temas que el Cusano recoge: la noción de similitud entre el efecto y su causa, nuevamente la noción de uno imparticipable que se participa, la jerarquía ser-vivir-entender por grados de participación. En lo concerniente a las referencias explícitas presentes en los capítulos XX al XXIII se destacan: lo uno ante uno –ahora desde la perspectiva de lo uno posterior al uno– (cap. XX, n. 90), lo uno ante el intelecto, el intelecto ante el alma (cap. XX, n. 91), el alma como espejo vivo complicante (cap. XX, n. 92), la causa de todo que es participada por todo en razón de lo cual la causa no es otro de lo causado (cap. XX, n. 93), el principio que siendo todo precede todo y es todo en todo (cap. XXI, n. 97), la identidad entre "uno" y "bueno" y su traslación al "ser", la precedencia del no-ente respecto del ente (XXIII, 106-107). La mayoría de los temas mencionados presentes en *Theol. Plat.* encuentran sus lugares paralelos en el *In Parm.* y en la *Elem. Theol.*

Curiosamente el aspecto que puede señalar una cierta originalidad de la *Theol. Plat.* no es tenido en cuenta en *De non aliud*:

Nicolás de Cusa deja a un lado todo el esquema procleano de procesión tal como está presentado fundamentalmente en el libro III. Hay sólo una referencia a la relación de anterioridad y dependencia entre lo uno, el intelecto y el alma (cap. XX, n. 91), a lo que debe añadirse una alusión al modo como el alma asciende a lo que es superior (cap. XX, n. 92), pero no se alude a su derivación.

Podríamos extender el análisis a cada una de los referencias que hemos colocado como fuente en el aparato crítico de la presente edición. Sin embargo, ante la evidencia de que Nicolás de Cusa deja a un lado el tema más original de esa obra procleana y retoma aquellos que ya conocía, creemos más fecundo formularnos la siguiente pregunta: ¿qué encontró de nuevo Nicolás de Cusa en *Theol. Plat.* que pudiera ser puesto al servicio de *De non aliud*? La respuesta a esta pregunta se acotará a dos aspectos que consideramos fundamentales y se desprenden del estudio de los *marginalia* al texto que nos ofrecen la clave hermeneútica en la perspectiva de un Nicolás lector de Proclo. Esas notas nos revelan que la lectura de la *Theol. Plat.* (a) inspiró la significación propia de la noción de *"non-aliud"* y (b), dio la clave para la particular fórmula de definición que articula este texto: *"non aliud quam"*.

(a) Hemos visto a lo largo de esta obra cusana cómo la noción de *non aliud* toma el lugar de la de unidad, Nicolás de Cusa explicita las razones por las cuales prefiere esta denominación a la de *"unum"* (cap. IV, n. 13); por otra parte, la noción de "otro" o alteridad toma el lugar de la de multiplicidad.[24] Así pues, la presencia de lo uno en lo múltiple es entendida como la presencia de lo no-otro en lo otro. Sin embargo, cabe precisar que la noción *"non aliud"* define la unidad presente en lo múltiple de un modo particular, como no-alteridad. La fórmula presenta un "opuesto" que es, como hemos visto en el desarrollo temático de la obra, "sin oposición": lo no-otro no se opone a lo otro sino que es lo que es "ante" y "en" toda alteridad. En *Theol. Plat.*, también Proclo presenta la oposición sin oposición entre lo uno y lo múltiple mostrando cómo lo múltiple participa de lo uno y a la vez cómo lo uno es sin mezcla respecto de la multiplicidad (II, cap. 1). En este análisis de la relación entre lo Uno y lo Múltiple creemos que es-

24. Cf. nota complementaria 1.5.

tá la clave pues para Proclo la condición de no-múltiple de lo Uno no lo convierte en nada: lo que se opone a lo múltiple no es la nada sino lo no-múltiple. De esta manera para Proclo lo Uno es lo otro –en sentido de negación– de todo *(héteron pánton)*. Así pues puede leerse en *Theol. Plat.* II, 12 que lo no-múltiple no es privación sino causa de lo múltiple. Esto da la perspectiva general para el *"non aliud"* como noción.

Nicolás de Cusa ya había leído la noción procleana de "no-múltiple" en *In Parm.*, VI (Stell p. 375, Co 1087): *"Si autem est, palam quod non multa est. Non enim utique esset ut vere unum, neque uno repletum; nam multa non unum"*. También había anotado como marginal (Steel ad p. 375, 00-1): *"vere unum non est multa"*. Sin embargo, la idea de lo uno como "no múltiple" reaparece destacada en la *Theol. Plat.*

(b) La lectura de la *Theol. Plat.* ha sido sin duda la inspiración fundamental para la fórmula de definición *"non aliud quam"*. Como ha indicado H.-G. Senger en la Introducción a la edición de los *marginalia* cusanos a esta obra,[25] la presencia de Proclo en esta noción cusana ya había sido señalada con justeza en el clásico estudio de E. Van Steenberghe[26] y en los trabajos de W. Beierwaltes,[27] entre otros, pero sin duda la edición de los marginales cusanos confirmó la inspiración no sólo para el nombre *"non aliud"* sino para su utilización en las peculiaridades definiciones que articulan el comienzo de la obra. En efecto, en algunos capítulos de los libros II y III de *Theol. plat.* encontramos la fórmula de las definiciones ofrecidas en *De non aliud*. En cada uno de estos lugares Nicolás de Cusa recogió la fórmula en la nota marginal. Así, por ejemplo, dice Proclo en. II, 3: *"unum non aliud quam unum"*, lo cual es repetido por Nicolás en *Marg Cus.* n. 143. Añadamos asimismo *Theol. Plat.* II, 7: *"Nam quod per se bonum est quod nichil aliud est"; Marg. Cus.* n. 175: *"nihil aliud"*, y *Theol. Plat.* III, 9: *"quod est* [...] *nihil aliud quam id quod est"; Marg. Cus.* n. 208: *"Nihil aliud"*.

25. H.-G. Senger, *Einleitung, CT* 2.1, p. 25 ss.

26. E. Vansteenberghe, *Le cardinal...*, p.437.

27. W. Beierwaltes, ob. cit., p. 138.

Este segundo aspecto que indicamos se corresponde por completo con el indicado en el primero, pues precisamente la no-multiplicidad de la unidad puesta de manifiesto en el nombre *"non aliud"* constituirá la identidad de todo lo múltiple, reflejada por la fórmula *"non aliud quam"* que aparece en la definición de cada uno de esos múltiples. Creemos que como una buena síntesis de lo propuesto podemos ofrecer la referencia al capítulo 12 del libro II de *Theol. Plat.* donde Proclo presenta, como ya señalamos, la noción de principio o causa como no-múltiple. Esto no-múltiple es para Proclo lo Uno que, como tal, sobrepasa la identidad y alteridad, la igualdad y la desigualdad. El texto en que Proclo expresa *"Nam simile passum est idem. Sicut et dissimile passum alterum"* es anotado marginalmente por Nicolás de Cusa con una fórmula que no plantea dudas acerca de la relación del diálogo de Platón con esta obra, el Cusano simplemente anota: *"pro non aliud"* (*Marg. Cus.*, n. 190).

Claudia D'Amico

NOMBRES MENCIONADOS POR NICOLÁS DE CUSA

1. Ambrosius Camaldulensis: 54
2. Aristoteles: 1; 40; 83; 89
3. David de Dynanto: 81
4. Dionysius Areopagita: 1; 5; 13; 53; 54; 79; 89; 90, 100; 101
5. Empedocles: 83
6. Ferdinandus: 1; 6; 15; 47; 82; 90
7. Gaius: 71
8. Hierotheus: 60
9. Johannes Andreas: 1; 99
10. Johannes Baptista: 102
11. Johannes Evangelista: 43
12. Moyses: 79; 105; 106
13. Nicolaus Cusanus: 114
14. Paulus Apostulus: 10; 37; 92
15. Petrus Pisanus: 1; 90; 97
16. Plato: 13; 38; 83; 90; 91; 92; 97; 98; 100; 101; 102; 107
17. Proculus: 90; 91; 92; 100; 101
18. Pythagorici: 83
19. Roma: 23
20. Sion: 113
21. Socrates: 37
22. Traianus: 34

OBRAS MENCIONADAS POR NICOLÁS DE CUSA

1. Plato, Parmenides: 1; 13; 100
2. Proclus, Commentarium in Platonis Parmenidem: 1; 92; 100; 106
3. Proclus, Theologia Platonica: 1; 90; 92
4. Pseudo Dionysius, De divinis nominibus, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistolæ: cap. XIV (*passim*)
5. Pseudo Dionysius, De mystica theologia: 5; 80
6. Pseudo Dionysius, Epistula ad Gaium: 81

ÍNDICE DE AUTORES DE FUENTES MENCIONADAS

Alberti Magni (Opera omnia... ed. Institutum Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfalorum, 1951 sqq.)

Super Dionysium de divinis nominibus (Tomus XXXVII, Pars I, Edidit Paulus Simon, 1972).
Citado: Albertus M., Super Dion. De div. nom., c. 1 p. 8: n. 33 // c 1 n. 41 p. 23: n. 34 // c. 1 n. 46 p. 28: n. 8 // c. 1 n. 47 p. 29: n. 30 // c. 1 n. 58 p. 35: n. 81 // c. 1 n. 58 p. 36: n. 81 // c. 1 n. 63 p. 40: n. 21 // c. 2 n. 56 p. 81: n. 8 // c. 4 n. 72 p. 181: n. 79 // p. 314 n. 20 sqq.: n. 13 // c. 5 n. 39 p. 326: n. 9 // c. 9 n. 3 p. 378: n. 29 // c. 12 n. 7, p. 430: n. 104 // c. 13 n. 9 p. 437: n. 73 // c. 13 n. 27 p. 448: n. 3

Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistulas (Tomus XXXVII, Pars II, Edidit Paulus Simon, 1978)
Citado: Albertus M., Super Dion. Myst. theol., c. 5 p. 475: n. 12
Citado: Albertus M., Super epist. I ad Gaium, p. 482: n. 81

De causis et processu universitatis a prima causa (Tomus XVII, Pars II, Edidit Winfridus Fauser S. J., 1993)
Citado: Albertus M., De causis, I tract. 1 c. 2 p. 6: n. 48 // I tract. 1 c. 9 p. 18: n. 6 // I tract. 1 c. 2 p. 24: n. 47 // I tract. 1 c. 10 p. 24: n. 8 // I tract. 2 c. 1 p. 26: n. 43 // I tract. 2 c. 4 p. 30: n. 6 // I tract. 2 c. 5 p. 31: n. 49 // I tract. 3 c. 6 p. 42: n. 38 // I tract. 3 c. 3, p. 39: n. 40 // I tract. 4 c. 2 p. 44: n. 49 // I tract. 4 c. 3 p. 46: n. 8 // I tract. 4 c. 5 p. 48: n. 27 // I tract. 4 c. 8 p. 55: n. 27 // II tract. 1 c. 3 p. 63: n. 45 // II tract. 1 c. 5 p. 65: n. 45 // II trac. 1 c. 25 p. 90: n. 8 // II tract. 3 c. 5 p. 143: n. 36 // II tract. 3 c. 13 p. 150: n. 36 // II tract. 3 c.. 15 p. 152: n. 36 // II tract. 5 c. 8 p. 175: n. 51 // II tract. 5 c. 8 p. 176: n. 51

Problemata determinata (Tomus XVII Pars I, Ed. I. Weisheipl O. P., 1975)
Citado: Albertus M., Problemata, q. 20 p. 56: n. 23

Metaphysica Libri quinque prioris (Tomus XVI, Pars I, Ed. B. Geyer, 1960).
Citado: Albertus M., Met. V tract. 1 c. 9 p. 230: n. 28

Anonymus
Liber de Causis (ed. A. Pattin, Tijdschrift voor Filosofie 28, 1966, p. 90-203)
Citado: Liber de Causis, II n. 20: n. 12 // II n. 23: n. 12 // V n. 58: n. 8 // XII n. 104: n. 32 // XVI 138: n. 24

Anonymus
Liber viginti quattuor philosophuroum (cura et studio Francoise Hudry, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, CXLIII A, Hermes Latinus, T. III, Pars I, Typographi Pontificii, Turnholti, MCMXCVII)
Citado: Liber XXIV philos., VII: n. 89 // XII: n. 34 // XXIII: n. 82

Anselmus Cantuariensis
Proslogion (Opera Omnia, Tomus primus, Stuttgart, 1984)
Citado: Anselmus, Proslogion, c. 2, p. 101: n. 11

Augustinus Hipponensis
Confessiones (CCSL XXVII, ed. Verheijen, Turnholti, 1981)
Citado: Augustinus, Conf., VII 4: n. 11 // XI 20: n. 78 // XIII 11: n. 35

De civitate dei (CCSL XLVII-XLVIII, ed. B. Dombert et A. Kalb, Turnholti, 1955)
Citado: Augustinus, De civ. dei, XII 2: n. 84

De libero arbitrio (CCSL XXIX, ed. W. M. Green, Turnholti, 1970)
Citado: Augustinus. De libero arbitrio, II 17 n. 46: n. 32

De Trinitate (CCSL L et L_A, W. J. Mountain-F. Glorie, Turnholti, 1968)
Citado: Augustinus, De trin., VI 8: n. 18 // VI 10 n. 12: n. 35 // IX 12: n. 4 // X, 10: n. 35 // X, 12: n. 35 // XII 15 n. 24: n. 10 // XIV 12: n. 16 // XV, 8: n. 35 // XV 13: n. 84

De doctrina christiana (CCSL XXXII, ed. I. Martin, Turnholti, 1962)
Citado: Augustinus, De doct. christ., I 5: n. 19

De genesi contra manichæos (PL 34, c. 173-220)
Citado: Augustinus, De gen. contra manich., I 2 n. 4: n. 34 // I 5 n. 9: n. 23 // II 10 n. 14: n. 41

Sermones (ed. G. Morin, Misc. Agost., vol. I, Roma 1930)
Citado Augustinus, Sermo 299 b: n. 25

De diversis quæstionibus octoginta tribus (CCSL $XLIV_A$, ed. A Mutzenbecher, Turnholti, 1975)
De div. quæst. 83: q. 46 n. 2: n. 32

Aristoteles, (*Aristotelis Opera, ex rec. I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831* et sqq.

Metaphysica (vol. II, pp. 980-1093)
Citado: Aristoteles, Met., I 6 987b1-4: n. 3 // I 7 988a 19 sqq.: n. 84 // II 1 993b25: n. 53 // II 2 994b30: n. 40 // II 3 995a 15 sqq.: n. 87 // III 3 998b 23 sqq.: n. 84 // IV 2 1003b 22-24: n. 84 // III 1 996a 4-9: n. 83 // III 4 1001a 9 sqq.: n. 83 // IV 3 1005b 33sqq.: n. 88 // IV 3 1005b18 sqq.: n. 88 // IV 4 1008a5: n. 88 // IV 6 1011b15: n. 88 // IX 8 1049 b27: n. 53 // VII 1 1028b 2-4: n. 83 // VII 10 1036a1 sqq.: n. 45 // VII 11 1037a4: n. 45 // VII 3 1029a27: n. 46 // VII 4 1030b 10-12: n. 84 // VII 5 1031a12: n. 3 // VII 6 1034b20: n. 3 // VII 7 1032 b 1: n. 46 // VII 7 1032a25: n. 53 // VII 8 1033b32: n. 53 // VII 9 1034b23: n. 53 // X 2 1053b 21-1054a 20: n. 84 // X 2 1053b 9: n. 83 // XI 10 1066a33: n. 40 // XI 7 1064b1: n. 6 // XII 10 1075b22: n. 21 // XII 3 1070a5: n. 53 // XII 4 1078b18-30: n. 3 // XII 7 1073 a 8: n. 46; n. 40 // XII 9 1074b34: n. 104 // XIII 2 1077 b 1: n. 42

Topica (vol. I, p. 100-164)
Citado: Aristoteles, Top., I 5 102a4: n. 3

De anima (vol. I, p. 402-435)
Citado: Aristoteles, De anima, II 7 418a29: n. 8 // II 8 418b1: n. 85

De sensu (vol. I, p. 436-449)
Citado: Aristoteles, De sensu, 439b11: n. 8

Analytica posteriora (Aristoteles latinus IV 2-3, edd. L. Minio Paluello, B. G. Dod., Paris, 1953)
Citado: Aristoteles, Anal. post., I 22 82b39: n. 40 // I 22 83b5: n. 40 // I 3 72b10 sq: n. 40 // II 3 90b16: n. 3 // II 3 91a1: n. 3

Ethica (Aristoteles latinus XXVI 1-3, ed. R. A. Gauthier, Bruxelles, 1973)
Citado: Aristoteles, Eth. Nic., I 1 1094a3: n. 79

Avicebron
*Fons Vitæ (*ed. C. Bæumker, 1895)
Citado: Avicebron, Fons vitæ, tract. I 6: n. 44 // I 17: n. 47 // II 5: n. 47 // II 16: n. 47 // III 51: n. 47

Avicenna
Metaphysica (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden, 1977-1980)
Citado: Avicenna, Met. I, 6: n. 27 // IX, 4: n. 34

Bonaventura, (Opera omnia edita studio et cura PP Collegii a S. Bonaventuræ voll. I-X, ad Aquas Claras, 1882-1902)
Itinerarium mentis in deum (vol. V, 1891, pp. 293-316)
Citado: Bonaventura, It. mentis in deum, c. 1 n. 10: n. 35 // c. 2 n. 7: n. 97 // c. 2 n. 11: n. 8 // c. 3 n. 1: n. 35 // c. 6 n. 2: n. 11

Breviloquium (vol. V, pp. 199-291)
Citado: Bonaventura, Breviloquium, Pars VII c. 4 lín. 18: n. 79

Collationes in Hexæmeron (ed. Delorme, 1934)
Citado: Bonaventura, Coll. in hæxam., vis. I coll. 4 n. 21: n. 40 // vis. 4 coll. 2 n. 6: n. 35

Bernardus Claræ vallensis
Epistulæ (in Bernardi opera, ed. J. Leclercq et H. M. Rochais, 1974-77 vol. 7-8)
Citado: Bernardus Claræv., Epist. 374 n. 1: n. 111

De consideratione (ed. J. Leclerq et H. M. Rochais, 1963, vol. 3, p. 393-493)
Citado: Bernardus Claræv., De consideratione, V c. 7 n. 15 (vol. 3 p. 479 l. 5): n. 7

Sermones super Cantica Canticorum (PL 183)
Citado: Bernardus Claræv., Sermones super Cantica Canticorum, Sermo LXXXV III 8: n. 84

Boethius,
De trinitate (The theological tractates with an english translation by H. F. Stewart D. D. and E. K. Rand Ph. D., London W. Heinemann Ltd. / Cambridge, Massachusetts, MCMLXVIII)
Citado: Boethii, De trinit., II p. 8: n. 33 // c. 3 p. 14: n. 18 // c. 6 p. 28: n. 18

De consolatione philosophiæ (ibid.)
Citado: Boethius, De cons. phil., III 9 p. 262: n. 78

In topica ciceronis (PL 64)
Citado: Boethius, In top. (PL 64, 1091c-1092a): n. 3

Cicero
Topica (ed. H. M. Hubbell, Loeb classical library, 1949)
Citado: Cicero, Top. c 4 n. 26: n. 3

David de Dinanto
Quaternulorum fragmenta (Ed. M. Kurdzialek, Studia Mediewistyczne 3, Wæsawa 1963 p. I-XXIX, 1-92)
Citado: Davidis de Dynanto, Quaternulorum fragmenta, p. 71: n. 81.

Denzinger-Schönmetzer
Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationumn de rebus fidei et morum (Ed. XXXIV, Freiburg, 1967)
Citado Denzinger-S. E. S.: n. 10: n. 19

Dionysius Areopagita:
Dionysiaca, vol. I-II, ed. Ph. Chevalier, recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areópage, Bruges, 1937

et 1950 (D/Sc., Sar., Tr., p. col.); *Corpus Dionysiacum*, Herausgegeben von Beate Regina Suchla, Berlin- New York, 1990 (CD I-II p.).

Citado:

-Ps. Dionysius, De cæl. hier. c. 1 n. 3: n. 8, n. 53, n. 55 // c. 2 n. 2: n. 55 // c. 2 n. 3: n. 55, n. 72 // c. 2 n. 3: n. 55 // c. 4 n. 1: n. 55 // c. 4 n. 3: n. 55 // c. 13 n. 4: n. 55, n. 103

-Ps. Dionysius, De eccl. hier. c. 1 n. 1: n. 4, n. 6 // c. 1 n. 2: n. 47, n. 56 // c. 1 n. 3: n. 56 //. c. 2 n. 2: n. 9

-Ps. Dionysius, De div. nom. c. 1 n. 1: n. 57, n. 72 // c. 1 n. 3: n. 9, n. 57 // c. 1 n. 4: n. 6, n. 58, n. 59 // c. 1 n. 5: n. 14, n. 39 // c. 1 n. 6: n. 6, n. 7 // c. 1 n. 7: n. 11, n. 59 // c. 2 n. 4: n. 59 // c. 2 n. 10: n. 11, n. 12, n. 37, n. 60 // c. 2 n. 11: n. 60 // c. 4 n. 1: n. 61 // c. 4 n. 4: n. 61 // c. 4 n. 5: n. 62 // c. 4 n. 6: n. 8, n. 62 // c. 4 n. 1-6: n. 8 // c. 4 n. 7: n. 62, n. 79 // c. 4 n. 10: n. 62 // c. 4 n. 11: n. 8 // c. 4 n. 23: n. 35 // c. 4 n. 34: n. 35 // c. 5 n. 3: n. 32 // c. 5 n. 4: n. 12; n. 63, n. 75 // c. 5 n. 5: n. 63, n. 64, n. 74, n. 92 // c. 5 n. 6: n. 64, n. 79 // c. 5 n. 7: n. 6 // c. 5 n. 10: n. 9, n. 64 // c. 6 n. 2: n. 65 // c. 7 n. 1: n. 7, n. 65 // c. 7 n. 2: n. 65 // c. 7 n. 3: n. 21, n. 25; n. 65, n. 81 // c. 8 n. 2: n. 66 // c. 8 n. 3: n. 66 // c. 8 n. 5: n. 66 // c. 8 n. 6: n. 66 // c. 9 n. 1: n. 29; n. 67 // c. 9 n. 2: n. 67 // c. 9 n. 3: n. 67 // c. 9 n. 4: n. 67 // c. 9 n. 5: n. 68, n. 100 // c. 9 n. 6: n. 54; n. 68 // c. 9 n. 7: n. 68 // c. 10 n. 1: n. 69 // c. 10 n. 2: n. 69, n. 75 // c. 10 n. 3: n. 12 // c. 11 n. 1: n. 4 // c. 11 n. 6: n. 16, n. 36, n. 69 // c. 12 n. 4: n. 36 // c. 13 n. 1: n. 70 // c. 13 n. 2: n. 13, n. 31, n. 70, n. 73, n. 90 // c. 13 n. 3: n. 6, n. 7, n. 18, n. 70, n. 73, n. 79, n. 80, n. 81.

-Ps. Dionysius, De myst. theol. c. 1 n. 2: n. 12 // c. 2: n. 25, n. 103 // c. 5: n. 5, n. 12, n. 20, n. 71, n. 79

-Ps. Dionysius, Epist. I ad Gaium: n. 71, n. 81, n. 82

Dionysius Carthusianus

Opera Omnia in unum corpus digesta cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis, XV-XVI, *Elucidationes seu Comentaría in libros S. Dionsysii Areopagitæ*, Tournai, 1902.
Citado: Op. omn. Dionysii C. Bd. 15-16 S.
Vide: *Dionysius Areopagita*-De non aliud XIV, n. 55-71.

Echardus (Meister Eckhart), *Die deutschen und lateinischen Werke*, Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Berlin-Stuttgart 1936 sqq.)

Expositio sancti evangelii secundum Iohannem (LW III, edd. K. Christ, B. Decker, I. Koch, 1936)
Citado: Echardus, Expos. ev. sec. Ioh., I 3-4 n. 61 et 63: n. 32 // XXI 3 n. 718: n. 24
Prologi in Opus tripartitum: Prologus in opus propositionum (LW I, ed. J. Koch, 1936)

Citado: Echardus, Prol. in opus prop. 4: n. 13

Quæstiones Parisienses (LW V, ed. B. Geyer)
Citado: Echardus, Quæst. Paris. V: n. 33

Sermo die b. Augustini Parisius habitus (LW V, ed. B. Geyer, p. 85-99)
Citado: Echardus, Sermo die b. Augustini Parisius habitus, n. 6: n. 84

Expositio Libri Exodi (LW II, edd. W. Kohlhammer)
Citado: Expos. Lib. Ex. n. 42: n. 35

Sermones (LW IV, edd. E. Benz, B. Decker, J. Koch)
Citado: Sermo IV 1 28: n. 75

Everardus Yprensis
Dialogus Ratii et Everardi (N. M. Haring, A Latin dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers, in Medieval Studies 15, 1953)
Citado: Everardus Yprensis, Dialogus Ratii et Everardi, p. 286: n. 104

Guillelmus de Sancto Theodorico
Expositio super espitula ad Romanos VI (CM 86 P. Verdeyen, 1989)
Citado: Guillelmus a St. Theodorico, Expos. super Epist. ad Romanos VI, lín. 260: n. 30

Guigo II
Liber de quadripertito exertio cellæ
Citado: Guigo II, Liber de quadripertito exertio cellæ, c. 17 (PL 153, 830 b-c): n. 84

Hermes Trismegistus (ed. Scott, Oxon. 1924)
Hermetica
Citado: Hermes Trimegisti, Hermetica, II, 14: n. 54

Hildegardis Bingensis
Scivias (CM 43-43 A A. Führkötter, 1978)
Citado: Hildegardis Bingensis, Scivias, pars. II vis. 3: n. 41

Honorius Augustodunensis
Clavis Physicæ (a cura di Paolo Lucentini, Roma, 1974)
Citado: Honorius August., Clavis Phys., n. 16 (v. Periphys. 451 D): n. 9 // n. 49 (Periphys. 485 D-486A): n. 3 // n. 108, p. 80 (Periphys. II 593 D): n. 82 // n. 117 (Periphys. III, 621B): n. 32 // n. 145 (Periphys. 659D-660A): n. 28 // n. 157 (Periphys. III 675 B-C): n. 34 // n. 157 p. 123-4 (Periphys. I, 675 B-C): n. 21 // n. 158 (Periphys. I 676 A): n. 4 // n. 165 p. 130 (Periphys. I 683 B): n. 21

Hugo de S. Victore:
Sententiæ de divinitate (A. M. Piazzoni in *Studi Medievali*, 23, 1982, pp. 912-955)
Citado: Hugo de Sancto Victor, Sent. de div. III (p. 948 lin. 6): n. 6

Iohannes de Fonte
Auctoritates Aristotelis, Senecæ, Boethii, Platonis, Apulei Africani, Porphyrii et Gilberti Porretani (J. Hamesse, Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique, Louvain, 1974)
Citado: Iohannes de Fonte, Auctoritates Aristotelis, sent. XIII: n. 24 // Auctoritates Aristotelis, op. I n. 214 et n. 189: n. 33

Iohannes Saresberiensis
De septem septenis (PL 199)
Citado: Ioh. Saresberiensis, De septem sept. PL 199, 961B: n. 19

Metalogicon (CCCM XCVIII, ed. J. B. Hall, Turnholti, 1991)
Citado: Ioh. Saresberiensis, Metalogicon II, 20: n. 33

Polycraticus (CCCM CXVIII, K. S. B. Keats Rohan, Turnholti, 1993)
Citado: Ioh. Saresberiensis, Polycraticus II c. 26 (CCCM CXVIII p. 143): n. 34

Iohannes Scotus Eriugena
Expositiones in hierarchiam coelestem (CCCM XXXI, ed. Barbet, Turnholti, 1975)
Citado: Ioh. Scotus Eriug., Expos. in cæl. hier., c. 13 (CCCM 31, lin. 279): n. 6 // c. 15 (CCCM 31 lín. 1201): n. 37 // c. 1 lín. 177: n. 52

Periphyseon I-V (CCCM CLXI-CLXV, Ed. Édouard Jeauneau, Turnholti, 1996 sqq.)
Citado: Ioh. Scotus Eriug., Periphys., I 449D-500A: n. 33 // I 451D: n. 35 // I 501 B-C: n. 42 // III 623 D: n. 14

Isaac Israæli
Liber de definicionibus (ed. Muckle, AHDLMA, XI, 1938)
Citado: Isaac Israæli, Liber de definicionibus, p. 313 l. 26: n. 27

Isidorus Hispalensis
Etymologiarum sive Originum libri XX (ed. W. M. Lindsay, Oxonii 1911)
Citado: Isidorus Hispalensis, Etym., X 240: n. 84 // XVI 14 n. 1: n. 41

Marius Victorinus
De definitionibus (Th. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, Munich, 1888)
Citado: Marius Victorinus, De definitionibus (CCSL 94, p. 2, lin. 3): n. 3

Advuersus Arium (CSEL 83,1 P. Henry / P. Hadot, 1971, p. 54-277)
Citado: Marius Victorinus, Adv. Arium IV, c. 22 (CSEL 83): n. 42

Maximus Confessor:
Quæstiones ad Thalassium -sec. Interpretationem quam fecit Iohannes Scottus Eriugena- (SG 7 et SG 22, C. Laga / C. Steel, 1980-90)
Citado: Maximus Confessor, *Quæst. ad Thal. schol.* ad q. 59 (CCSG 22 lín 22): n. 6

Nicolaus Cusanus: Marginalien

Cusanus-Texte III Marginalien I. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate and Randbemerkungen des Cusanus", in *Sitzungsberichte der Heidel. Akad. der Wissenschaften*, Herausgegeben von K. Bormann, Philos. hist. Klasse, Heidelberg, 1940-1941.
Citado: CT III, 1: marg. cus. n. 124 (CT III/1 p. 97): n. 33 // marg. cus. 154 (CT III 1 p. 98): n. 34 // marg. cus. n. 162 (CT III 1 p. 98): n. 30 // marg. cus. n. 164 (CT III. 1 p. 98): n. 8 // marg. cus. 181 (CT III 1, p. 99): n. 81 // marg. cus. n. 188 (CT III 1, p. 99): n. 21 // marg. cus. n. 240 (CT III 1 p. 101): n. 8 // marg. cus. n. 491 et n. 492-493 (CT III 1 p. 109): n. 13 // marg. cus. n 568 (CT III 1 p. 111): n. 104 // marg. cus. n. 584-5 (CT III. 1 p. 112): n. 3 // marg. cus. n. 599 (CT III 1 p. 112): n. 12

Cusanus-Texte, III, *Marginalien: 2. Proclus Latinus*, 2. 1. *Theologia Platonis et Elementatio Theologica*, herausgegeben und erläutert von H-G Senger, Heidelberg, 1986.
Citado: CT III, 2. 1: marg. cus. n. 141 (CT III, 2. 1, p. 72): n. 11; 97 // marg. cus. n. 143 (CT III. 2. 1 p. 73): n. 3; 13; 93 // marg. cus. n. 152 (CT III 2. 1 p. 74): n. 91 // marg. cus. n. 161 (CT III 2. 1 p. 76): n. 11 // marg. cus. n. 164 (CT III 2. 1 p. 76): n. 106 // marg. cus. n. 171 (CT III 2. 1 p. 77): n. 13 // marg. cus. n. 175 (CT III 2. 1 p. 78): n. 12 // marg. cus. n. 190 (CT III 2. 1 p. 80): n. 12 // marg. cus. n. 201 (CT III 2. 1. p. 82): n. 73 // marg. cus. n. 208 (CT III 2. 1. p. 83): n. 12 // marg. cus. n. 235 (CT III 2. 1 p. 87): n. 97 // marg. cus. n. 278 (CT III 2. 1 p. 94): n. 20 // marg. cus. n. 302 (CT III 2. 1 p. 97): n. 13 // marg. cus. n. 4 (CT III 2. 1 p. 112): n. 13 // n. 36: marg. cus. n. 194 (CT III 2. 1 p. 181): n. 36

Cusanus-Texte, III, *Marginalien: 2. Proclus Latinus*, 2. 2. *Expositio in Parmenidem Platonis*, herausgegeben von K. Bormann, Heidelberg, 1986
Citado: CT III, 2. 2: marg. cus. Steel ad. p. 73, 68-69 (CT III 2. 2 n. 33 p. 16): n. 91 // marg. cus. Steel ad. 147, 49-52 (CT III 2. 2 n. 153 p. 46): n. 34 // marg. cus. Steel ad p. 150, 64 (CT III 2. 2 n. 165 p. 48): n. 73 // marg. cus. ad. p. 187, 99 (CT III 2. 2 n. 247, p. 67): n. 29 // marg. cus. Steel ad p. 296, 19 marg. sup. (CT III 2. 2 n. 351 p. 91): n. 101 // marg. cus. Steel ad p. 341, 41-42 (CT III 2. 2 n. 388 p. 99): n. 100 // marg. cus. ad. 343, p. 19-20 (CT III. 2. 2 n. 389, p. 100): n. 8 // marg. cus. ad p. 351, 67 (CT III 2. 2 n. 401, p. 102): n. 6 // marg. cus. Steel ad p. 360, 45-50 (CT III 2. 2 n. 415 p. 105): n. 91 // marg. cus. Steel ad. 361, 69-70 (CT III 2. 2 n. 416 p. 105): n. 92 // marg. cus. Steel ad 365, 86-91 (CT III 2. 2 n. 432-3 p. 108): n. 107 // marg. cus. Steel ad p. 367, 75-77 (CT III 2. 2 n. 440 p. 111): n. 100 // marg. cus. Steel ad 371, 80-81 (CT om): n. 107 // marg. cus. Steel ad p. 382, 39-40 (CT III 2. 2 n. 475 p. 118): n. 106 // marg. cus. ad. p. 387, 5-12 (CT III 2. 2, n. 486 p. 121): n. 20 // marg. cus. ad. p. 404, 34 (CT III 2. 2 n. 513 p. 127): n. 16 // marg. cus. ad. p. 407 (CT III 2. 2 n. 520 p. 129): n. 30 // marg. cus. Steel ad p. 447, 63-64 (CT III 2. 2 n. 563 p. 139): n. 73; 76; 90 // marg. cus. Steel ad 511, 60-66 (CT III 2. 2 n. 606 p. 149): n. 35 // marg. cus. Steel ad p. 511, 60-66 (CT III 2. 2 n. 609 p. 349): n. 99

Cusanus-Texte. III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. *Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, ed. Ulli Roth (Heidelberg, 1999)
Citado: marg. cus. (CT III 4 p. 47): n. 16

Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues (Institut für Cusanus-Forschung, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 3, R. Haubst (Hg.), Mainz, 1963, pp. 16-100.)
Citado: marg. cus. f. 18 v (MFCG 3 p. 88): n. 104 // marg. cus. f. 62 v (MFCG 3, p. 95): n. 33 // marg. cus. f. 64r (MFCG 3 p. 96): n. 42

Petrus Lombardus
Sententiæ in IV libris distinctæ (Specilegium Bonaventuranium 4-5, 1971-1981, ed. I. Brady)
Citado: Petrus Lombardus, Sent. I d. 45 c. 4 n. 2: n. 34 // II d. 12 c. 1 n. 2: n. 23

Plato (Opera, rec. I. Burnet, Oxonii, 1900-1907)
Theætetus
Citado: Plato, Theæt. 176e: n. 38.

Phædro
Citado: Plato, Phædro 146c-247c: n. 87

Epistula II
Citado: Plato, Epist. II 312d: n. 98 // 312e: n. 97 // 314a: n. 98

Epistula VI
Citado: Plato, Epist. VI 323d: n. 92

Epistula VII
Citado: Plato, Epist. VII 342b: n. 97; 101

Respublica
Citado: Plato, Resp. VI 505a: n. 102

Convivium
Citado: Plato, Convivium 205b: n. 107

(Corpus platonicum medii ævi. Plato Latinus, ed. Klibansky, Londinii, 1940sqq.)

Meno (vol. I, edd. R. Klibansky et C. Labowsky, 1940)
Citado: Plato, Meno 71c-79 e: n. 102 // 81 c-86 b: n. 10

Parmenides (vol. III, edd. R. Klibansky et C. Labowsky, 1953)
Citado: Plato, Parm. 139b-140 b: n. 100 // 137c-142 a: n. 13

Timæus (vol. IV, ed. J. H. Waszink, 1962)
Citado: Plato, Tim. 28a-29: n. 38

Proclus

Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam Libri Sex, accessit Marini Neapolitani libellus de Vita Procli, item Conclusiones LV secundum Proclum, Portus, A. (ed.) Hamburgi 1618, reimpreso en Frankfurt am Main: 1960
Citado: Proclus, Theol. plat. I 2 (Portus p. 3): n. 91 // I 11 (Portus p. 26): n. 75 // I 21 (Portus p. 55): n. 92 // II 2 (Portus p. 81): n. 73; 91 // II 2 (Portus p. 84): n. 37 // II 2 (Portus p. 85): n. 11; 97 // II 3 (Portus p. 85-6): n. 93 // II 3 (Portus p. 86): n. 3; 73; 93 // II 4 (Portus p. 87-89): n. 92 // II 4 (Portus pp. 89-93): n. 91 // II 6 (Portus p. 93-96): n. 107 // II 6 (Portus p. 95): n. 106 // II, 6 (Portus pp. 95-96): n. 91 // II 3 (Portus p. 96): n. 13 // II 4 (Portus p. 96): n. 14; 30 // II c. 6 (Portus p. 96): n. 13 // II 7 (Portus pp. 98-99): n. 79 // II c. 7 (Portus p. 101): n. 12 // II 4 (Portus p. 90 et 93): n. 9 // II 4 (Portus p. 93): n. 21 // II 9 (Portus p. 103): n. 97 // II 4 (Portus p. 106): n. 106 // II c. 12 (Portus p. 113): n. 12 // III c. 4 (Portus 123/4): n. 36; 90 // III 6 (Portus p. 127): n. 91 // III 7 (Portus p. 132): n. 7; 73 // III 9 (Portus p. 135): n. 12 // III 12 (Portus p. 141): n. 97 // III 20 (Portus p. 155): n. 90 // IV 12 (Portus p. 199): n. 20; 9 // IV 19 (Portus p. 208): n. 92 // IV, 34 (Portus p. 233): n. 99 // IV 35 (Portus p. 236): n. 13 // IV 35 (Portus p. 237): n. 3

Commentaire sur le Parménide de Platon, Traduction de Guillaume de Moerbeke et Notes marginales de Nicolas de Cues. Steel, C. (ed.), Leuven 1985
Citado: Proclus, In Parm. I (Steel p. 73 Co. 617-618): n. 91 // I (Steel p. 63-Co 696): n. 31 // I (Steel p. 74-Co 710): n. 36 // III (Co 802; Steel p. 147): n. 34 // III (Steel p. 150 Co 807): n. 73 // IV (Steel p. 187-Co 854): n. 29 // IV (Steel p. 215 Co. 887-8): n. 37 // IV (Steel p. 245 sqq. Co. 924 sqq): n. 92 // IV (Steel p. 248 Co 928): n. 98 // V (Steel p. 295-6 Co 985-6): n. 101 // V (Steel p. 323 Co. 1018): n. 92 // V (Steel p. 331 Co 1028): n. 106 // VI (Steel p. 341 Co 1040): n. 100 // VI (Steel p. 342 Co. 1041): n. 7 // VI (Steel p. 343-Co. p. 1044): n. 8 // VI (Steel p. 345 Co 1045, 26): n. 32 // VI (Steel p. 345 Co 1046): n. 109 // VI (Steel p. 351, Co. 1054): n. 6 // VI (Steel pp. 355-6 Co 1060): n. 27 // VI (Steel p. 359 Co 1065-1066): n. 106 / VI (Steel p. 361 Co 1067): n. 97 // VI (Steel p. 361 Co. 1067): n. 92 // VI (Steel p. 364 sqq. Co 1072 sqq.): n. 107 // VI (Steel p. 365-6-Co 1074): n. 30 // VI (Steel p. 367 Co 1076): n. 100 // VI (Steel p. 367-Co1076): n. 21 // VI (Steel p. 367 Co 1077): n. 100 // VI (Steel p. 371 Co 1081-1082): n. 12 // VI (Steel p. 371 Co. 1082): n. 7 // VI (Steel p. 382 Co. 1097): n. 106 // VI (Steel p. 387-Co 1103-1104): n. 20 // VI (Steel p. 396 Co 1115 sqq): n. 92 // VI (Steel p. 396-397-Co 1115): n. 9 // VI (Steel p. 402; Co. 1121): n. 23 // VI (Steel p. 404-Co 1124): n. 16 // VI (Steel p. 406 Co 1127): n. 13 // VI (Steel p. 407 Co 1128): n. 73 // VI (Steel p. 546 Co 1067): n. 91 // VI (Steel p. 547 Co 1082): n. 107 // VII (Steel p. 441 Co 1172): n. 100 // VII (Steel p. 447 Co 1180): n. 73; n. 76; 90 // VII (Steel p. 466 Co 1203): n. 13 // VII (Steel p. 511 Klibansky p. 58): n. 6; n. 99 // VII (K-L 58): n. 35 // VII (Steel p. 513-12 A 4-6): n. 14 // VII (Steel p. 519, K-L 72): n. 89 // Steel p. 370-Co 1080; Steel p. 407 -Co 1132-33): n. 30

Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca, Boese, H. (ed.), KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 5, Leuven 1987

Citado: Proclus, Element. theol. n. 1: n. 93 // n. 2: n. 90 // n. 8: n. 3; n. 106 // n. 13: n. 13 // n. 20: n. 92 // n. 21: n. 47 // n. 23: n. 97 // n. 35: n. 96 // n. 101: n. 32; n. 92 // n. 103: n. 72; n. 97 // n. 116: n. 36; n. 79 // n. 117: n. 16 // n. 188: n. 92

Pseudo-Beda

Commentarium in librum Boethii De trinitate (PL 95)
Citado: Ps. Beda., Com. in libr. Boethii de trin. PL 95, 400 B-C: n. 19

Raimundus Lullus

Ars compendiosa dei (CM 89 M. B. Ochogavia, 1985)
Citado: R. Lullus, Ars compendiosa dei, d. 30, pars 1, lín. 315: n. 74

Ars generalis ultima (CM 75 A. Madre, 1986)
Citado: Raimundus Lullus, Ars generalis ultima, pars 3 lín. 65 et passim: n. 49 // pars. 4, 9: n. 42 // pars 10, 14 lín. 1708-10: n. 86 // pars 13 lín. 24: n. 86

De ascensu et descensu intellectus (CM 35 A. Madre, 1981)
Citado: R. Lullus, De asc. et desc. intell., d. 2: n. 42

Liber de divina unitate et pluralitate (op. 173) (CM 32, H. Harada, 1975, p. 210-236)
Citado: R. Lullus, Liber de unitate et pluralitate, d. 2 lín. 574: n. 9

Declaratio Raimundi (CM 79 M. Pereira / T. Pinol-Bücher, 1989)
Citado: R. Lullus, Declaratio Raimundi, c. 199: n. 23

Liber de deo ignoto et de mundo ignoto (CM 34 H. Harada, 1980,)
Citado: R. Lullus, Liber de deo ignoto et de mundo ignoto d. 2.: n. 23

Liber de forma dei. (CM 34 H. Harada, 1980)
Citado: R. Lullus, Liber de forma dei, d. 5 n. 24: n. 8

Liber de lamentationis philosophiæ (CM 32 H. Harada, 1975, pp. 86-126)
Citado: R. Lullus, Liber de lamentationis philosophiæ, c. 8 lín. 1011: n. 45

Liber de possibili et impossibili (CM 33 H. Riedlinger, 1978)
Citado: R. Lullus, Liber de possibili et impossibili, d. 3 lín. 973-978: n. 47

Theodericus Carnotensis,

Commentum super Boethium de Trinitate (Ed. N. M. Haring, Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge (= AHDLMA), 1960, 35 p. 65-136)
Citado: Theodericus Carnot, Commentum II 19 p. 97: n. 23 // II n. 30-37 p. 100 sqq.: n. 19 // II n. 42 p. 103: n. 35

Glossa super librum Boethii de s. Trinitate (Anonymus berolinensis) (Ed. N. M. Haring, AHDLMA, 1956, 31, p. 257- 325)
Citado: Theodericus Carnot, Glossa II 13 p. 281: n. 21 // Glossa V n. 21 p. 321: n. 19

Lectiones in Boethii librum de trinitate (Ed. N. M. Haring, AHDLMA, 1958, 33, p. 113-226)
Citado: Theodericus Carnot, Lectiones II n. 8 p. 154: n. 18 // IV 41 p. 197: n. 30 // IV 58,p. 202: n. 30 // VII n. 5-7 p. 221 ssq.: n. 19

Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus. Clarembaldi Tractatulus (Ed. N. M. Haring, AHDLMA, 1955, 30, p. 137-216)
Citado: Theodericus Carnot. Tractatus.
Clarembaldus, Tractatulus 19 p. 205: n. 23; n. 33

Thomæ Aquinatis (*Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, tom. I sqq., Romæ, 1882 sqq.)

Summæ theologiæ (tom. IV-XIII, 1888-1906)
Citado: Thomas Aq., S. theol. I q. 5 a 4 ad 1: n. 79 // I q. 12 a. 4 in c.: n. 36 // I q. 19 a. 1 in c.: n. 34 // I q. 43 a. 5 ad. 2: n. 84 // I q. 45 art. 1 c.: n. 97 // I q. 82 a 2 ad 1: n. 79 // I q. 96 a. 3 obj. 3: n. 23 // I q. 110 a. 2: n. 53 // I q. 115 a. 1: n. 53 // I-II, q. 8 a. 1 c.: n. 79 // I-II q. 103 a. 4 ad. 3: n. 23 // III q. 54 a. 4 obj. 3: n. 23

De principiis naturæ ad fratrem Sylvestrum (tom. XLIII, 1976, p. 1-47)
Citado: Thomas Aq., De principiis naturæ, c. 2: n. 33

Quæstiones disputatæ de veritate (tom. XXII, Editori di San Tommaso, 1975-6, 3 vol, 4 fascicula)
Citado: Thomas Aq., De ver. q. 21, a. 3: n. 13 // q. 1, a. 1.: n. 13

Quæstiones disputatæ, t. 2: Quæstiones disputatæ de potentia (Ed. P. M. Pession, 10ª ed.: Marietti, Taurini-Romæ, 1965, p. 1-276)
Citado: Thomas Aq., De pot. q. 2 a. 2: n. 53 // q. 3 a. 1: n. 53 // q. 7 a. 5: n. 53 // q. 7 a. 8: n. 24

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, 2ª ed.: Marietti, Taurini-Romæ, 1971)
Citado: Thomas Aq., In Met. X lect. 11 n. 2134: n. 53 // XII lect. 3 n. 2454: n. 53 // XII lect. 8 n. 2550: n. 40

In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio (Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini-Romæ, 1950)
Citado: Thomas Aq., In de div. nom. c. 4 lect. 5 p. 115.: n. 79

Liber de veritate catholicæ Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, (Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Taurini-Romæ, 1961)

*Citado:*Thomas Aq., C. G. I 23: n. 42 // C. G. lib. II cap. 20-21: n. 53

Opusculum De ente et essentia (Introductione et notis auctum edidit Carolus Boyer S. I., Textus et documenta. Series philosophica 5, Romæ. Apud ædes Universitatis Gregorianæ, 1933)
Citado: Thomas aq., De ente et essentia c. 1: n. 27

De sensu et sensato (Marietti, Romæ, 1949)
Citado: Thomas Aq., De sensu et sensato, Lectio IV p. 29: n. 33

INDEX CODICUM

Qui olim fuerunt Nicolai de Cusa et qui nunc Cusae in bibliotheca Hospitalis S. Nicolai asservantur

– Cod. cus. 21 (Echardus, Opera)
Citado: Echardus, Serm. et lect s. eccl., C 21 f. 83r-marg.cus. "Deus mensura seu regula omnium": n.16

– Cod. cus. 184 (Aristoteles, Metaphysica, interpr. Bessarione)
Citado: C 184 f. 12r: n. 87 // f. 17 r: n. 83 // f. 26r: n. 88 // f. 38v: n. 21 // f. 41 v: n. 83 // f. 44r: n. 46 // f. 47r: n. 45 // f. 48r: n. 45 // f. 59r: n. 53 // f. 62 v: n. 83 // f. 74v: n. 40 // f. 82 v: n. 104 //

GLOSARIO

A continuación se transcriben algunos términos latinos cuya traducción castellana pretende respetar su sentido preciso. Obviamente habrá que recurrir a las notas complementarias para obtener su comprensión más cabal en el contexto de los temas específicamente cusanos.

A: entiéndase "Principio A"
ablatio: supresión
absolutus-a-um
absolute: absolutamente; desvinculadamente.
absolutior: más desvinculado.
acies mentis: agudeza de la mente.
adesse: estar presente.
agglutinatio: juntura .
alians-tis: lo que hace otro.
aliter: de otra manera.
aliud: otro *passim.*
alteritas: alteración; alteridad.
alterum: lo otro.
animaliter: a la manera del alma.
ante: antes (de)
ars creativa universi: arte creativo del universo.
attingere: acceder a tratar; alcanzar.

bonitas: bondad.
bonum: lo bueno; bien

causalia: lo que puede ser causado.
cernere: ver; distinguir; considerar; contemplar.
certitudo: certeza.
cognitio: conocimiento
cognitum-incognitum: conocido-desconocido.

coincidentia oppositorum: coincidencia de los opuestos
complicare: complicar
comprehendere: comprender
conceptus absolutus: concepto absoluto
concipere: conceptuar.
conicere: conjeturar.
consortium: comunicación.
constitutio: constitución
contractio: contracción.
contradictio: contradicción.

definire: limitar; definir.
definitivum: delimitado, determinativo.
determinare: determinar, definir.

discretio: discernimiento
distinctio: distinción
divina monada: mónada divina
divinitas: divinidad
duratio: duración

effabilis: decible
effectus: efecto
elementum: elemento
elementatum: lo elementado
emanare: fluir

ens: ente
essentia: esencia
essentia essentiarum: esencia de las esencias
essentia rerum: esencia de las cosas
essentialiter: esencialmente
exemplar: ejemplar
exemplar rerum: ejemplar de las cosas

finibilis: determinable
finire: finalizar
finis: término
finis universorum: fin del universo
forma: forma
forma essendi: forma de ser
forma primitiva: forma primitiva
forma specifica: forma específica

hyle: *hyle*, mantenemos el término en griego tal como es citado por el Cusano

idea: idea
idem: idéntico
ignorantia: ignorancia

ignoratio: inconocimiento
ignotus: no conocido
indefinitum: sin definición
indeterminatum: no determinado
indistinctio: indistinción
indivisibilitas: indivisibilidad
ineffabilis: inefable
inexcogitabilis: impensable
infinitas: infinitud
infinitum: infinito, sin límite
informatum: lo formado
informitas: ausencia de forma
intellectualiter: intelectualmente
intellectus: intelecto; entendimiento.
intelligentia: inteligencia
intelligentia spiritualium: inteligencia de lo espiritual
intelligibilis: inteligible
intentio: intención
interminatum: sin límite
intueor: intuir; mirar atentamente
ipsum ante: lo mismo ante

li: *li*, recurso latino para expresar que la palabra debe ser tomada en cuanto tal
locale-illocale: ocupante-de-lugar / no-ocupante-de-lugar

magnitudo: magnitud, grandeza
magnus: grande
manare: emanar, brotar
manere: permanecer
manuductio: orientación
materia: materia
materia sensibilis: materia sensible
materia substantialis: material sustancial
materia substantificabilis: materia substantificable
mens: mente
mensura: medida

non aliud: no-otro *(a non alio a*: por no otro que de)
non aliud quam: no-otro-que
nous: *nous*, antenemos el término en griego tal como es citado por el Cusano

oportet: corresponde.

participare: participar
participari: es participado
participatio: participación
physis: *physis*, mantenemos el término en griego tal como es citado por el Cusano

positio: posición
possibilitas: posibilidad
possibilitas essendi: posibilidad de ser.
potens-tis: potente
potentia: potencia
praecisus: preciso
principium: principio
primum principium: primer principio
principium internum substantiale: principio interno sustancial.
princeps: primero.

quantitas: cantidad
quanto: cantidad
quid rei: el qué de la cosa
quidditas: quididad
quidditativus-a-um: quiditativo

ratio: razón
ratio rerum: razón de las cosas
ratio universi: razón del universo
rubinum: rubí

secretum: misterio, secreto.
sensus: sentido
signum: signo
signatum: lo designado
significatio: significación
significatum: significado
similitudo: semejanza.
simplicitas: simplicidad
simplicior: más simple
simpliciter: en cuanto tal
species: especie, forma
species essendi: especie de ser
specie speciei: especie de la especie
specificatus-a-u: especificado
specificabilis: especificable
spiritus: espíritu
subjectum: sujeto
sublatio: supresión
sublatus-a-um: suprimido
substantia: sustancia
substantia absoluta: substancia absoluta
substantia divina: sustancia divina
substantia specifica: sustancia específica
substantificari: ser sustantificado
substantialitas: sustancialidad
substantificabilis: substantificable
substantificatus-a-um: sustantificado

super: sobre, por sobre.
supersubstantialis: supersustancial, sobresustancial.
supersubstantialiter: sobresustancialmente
supra: por sobre

tale quid: qué determinado.
talis-e: determinado.
terminare: terminar, limitar.
terminus: término, límite.
theoro: *theoro* mantenemos el término en griego tal como es citado por el Cusano.
théos: *theos* mantenemos el término en griego tal como es citado por el Cusano.
transferre: transferir

umbra: sombra.
umbrosa: sombría.
universaliter: universalmente.
unum: uno.

veritas: verdad.
verbum: palabra.
verum: lo verdadero.
virtus: potencia, fuerza, virtud.
virtus infinita: virtud infinita
vis: fuerza
visio: visión
visus: visión, vista

Nicolás de Cusa

Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define

Nuevo texto crítico original

La edición bilingüe que aquí se ofrece es el fruto de un largo y minucioso trabajo conjunto de investigación llevado a cabo por dos grupos de trabajo, uno del Institut für Cusanus-Forschung de Trier, dirigido por Klaus Reinhardt y secundado por Harald Schwaetzer; otro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, dirigido por Jorge M. Machetta, secundado por Claudia D'Amico y la participación de los doctorandos Cecilia Rusconi, Martín D'Ascenzo y José González Ríos. Ambos grupos llevaron a cabo el análisis paleográfico de un nuevo manuscrito de esta obra cusana a fin de obtener un nuevo texto original al que se añadieron, en notas, todas las variantes textuales disponibles. Se agregó a esto un aparato completo de fuentes tanto explícitas como implícitas de la obra y un elenco de lugares paralelos de las demás obras de Nicolás de Cusa. *Acerca de lo no otro o de la definición que todo define* representa una de las últimas expresiones y acaso una de las más profundas de la metafísica cusana acerca de la identidad y la alteridad.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com
LA FOTOCOPIA MATA AL LIBRO

ISBN 978-950-786-674-6
9 789507 866746

ACCESO ABIERTO

Editorial Biblos
Colección Presencias Medievales
serietextos